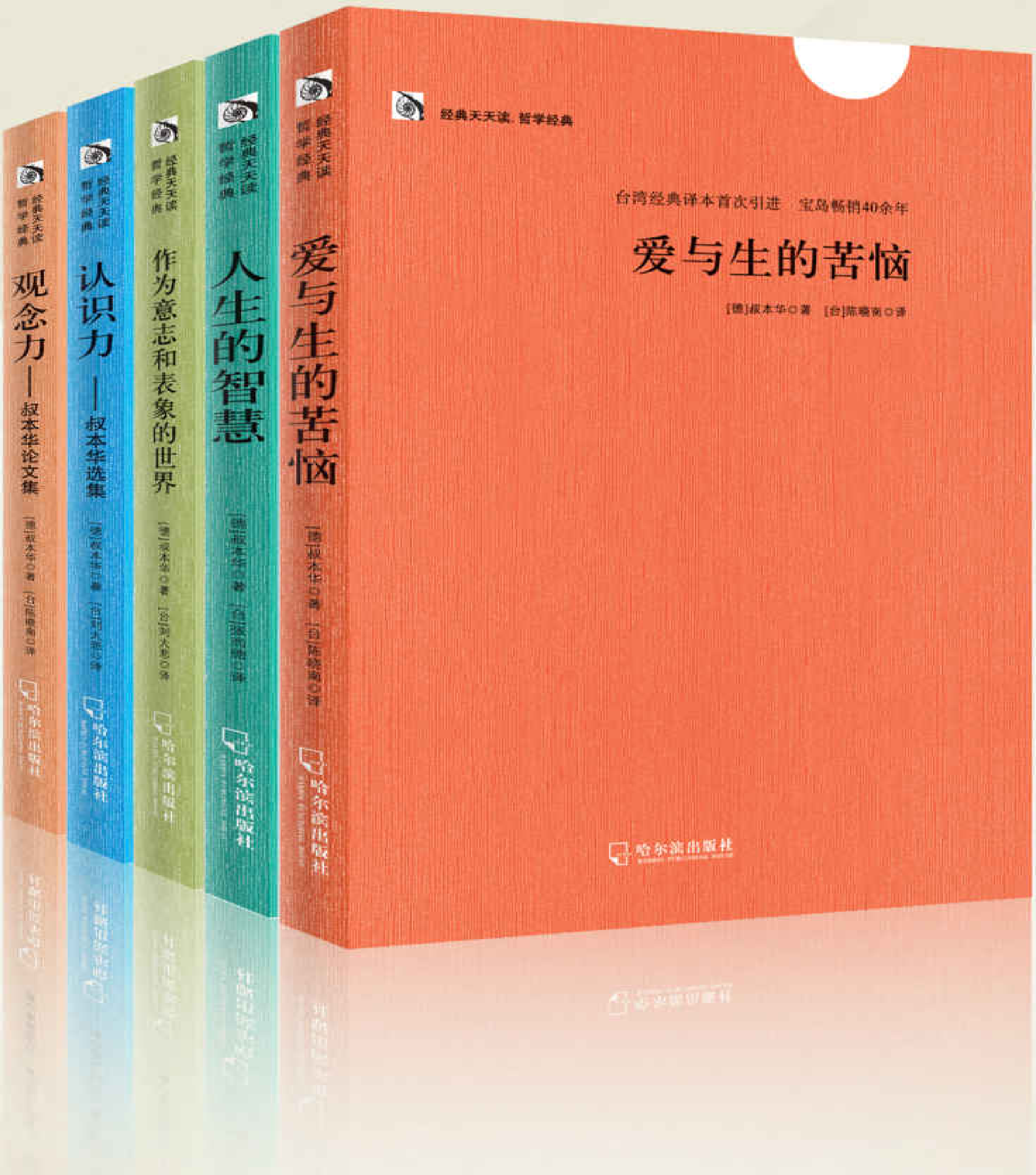
叔本华哲学经典

[套装共 5 册]



VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

总　目　录

爱与生的苦恼

人生的智慧

作为意志和表象的世界

认识力——叔本华选集

观念力——叔本华论文集

经典天天读. 哲学经典

台湾经典译本首次引进　宝岛畅销40余年

爱与生的苦恼

[德]叔本华◎著　[台]陈晓南◎译

哈尔滨出版社
HARBIN PUBLISHING HOUSE

爱与生的苦恼

叔本华◎著　　陈晓南◎译

黑版贸审字08-2014-085

图书在版编目（CIP）数据

爱与生的苦恼/（德）叔本华著；陈晓南译.—哈尔滨：哈尔滨出版社，2015.4

（经典天天读．哲学经典）

ISBN 978-7-5484-2040-8

I．①爱…　II．①叔…②陈…　III．①叔本华，A.（1788～1860）—人生哲学—哲学思想　IV．①B516.41

中国版本图书馆CIP数据核字（2014）第254600号

书　　名：爱与生的苦恼

作　　者：［德］叔本华　著　［台］陈晓南　译

责任编辑：陈春林　闵　锐

责任审校：李　战

装帧设计：回归线视觉传达

出版发行：哈尔滨出版社（Harbin Publishing House）

社　　址：哈尔滨市松北区世坤路738号9号楼

邮　　编：150028

经　　销：全国新华书店

印　　刷：北京市文林印务有限公司

网　　址：www.hrbcbs.com　www.mifengniao.com

E-mail：hrbcbs@yeah.net

编辑版权热线：（0451）87900271　87900272

邮购热线：4006900345 （0451）87900345

销售热线：（0451）87900201　87900202　87900203

开　　本：680mm×960mm　1/16

印　　张：15.25

字　　数：120千字

版　　次：2015年 4 月第 1 版

印　　次：2015年 4 月第 1 次印刷

书　　号：ISBN 978-7-5484-2040-8

凡购本社图书发现印装错误，请与本社印制部联系调换。服务热线：（0451）87900278

本社法律顾问：黑龙江佳鹏律师事务所

目　录

叔本华其人与本书

一 性爱的哲理

生存意志的核心——性欲

恋爱的激情

爱与憎

恋爱结婚与凭媒撮合

恋爱是人生解脱的叛徒

二 漫谈男性性倒错

《性爱的形而上学》补述

三 谈禁欲

禁欲的礼赞

禁欲的进阶

圣者们

基督教的道德观

印度人的道德观

心灵的喜悦境界

圣人的心灵挣扎

痛苦的解脱

四 生命的理念

五 素质与遗传

六 人生的空虚与烦恼

一

二

三

四

五

七 求生意志的肯定

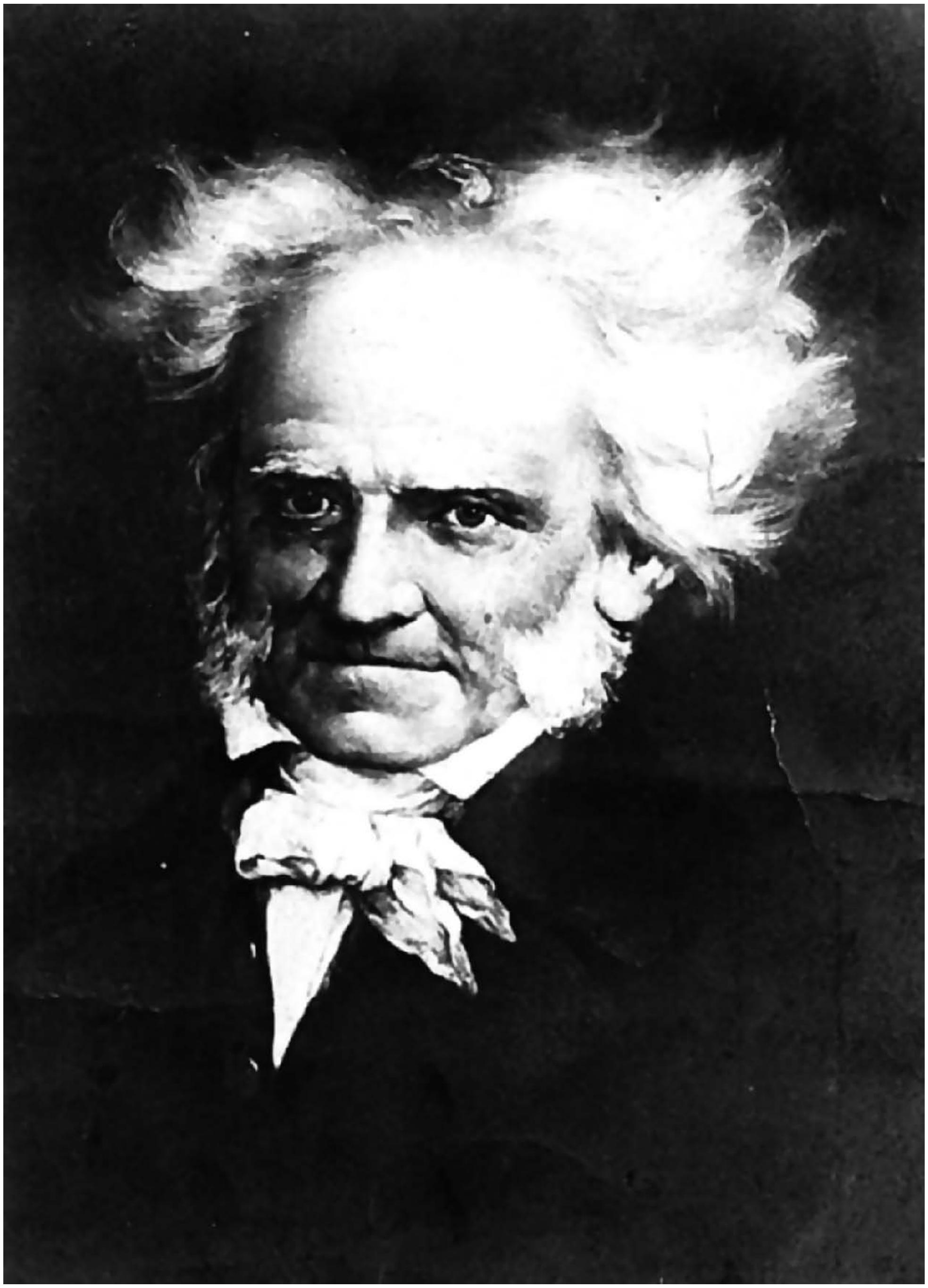
八 谈死亡

叔本华年谱

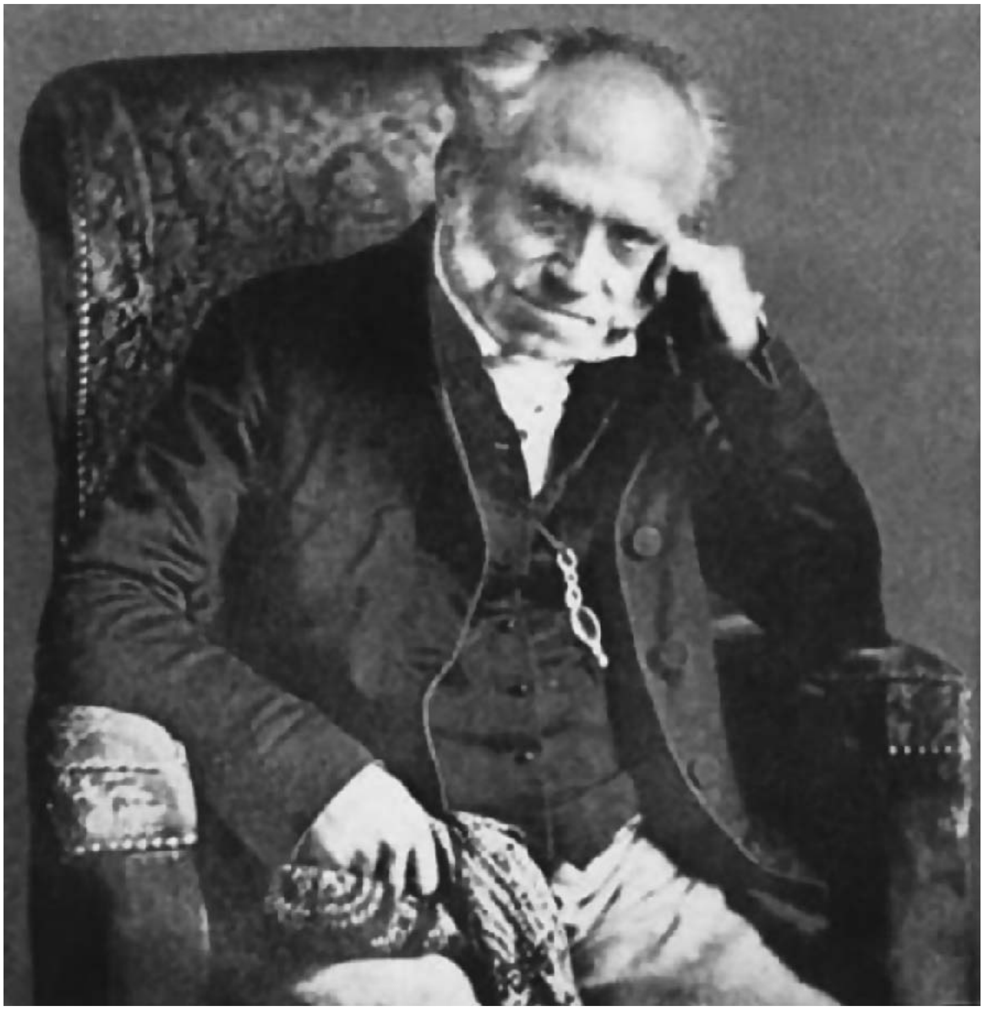
返回总目录



叔本华（1788—1860），德国哲学家



叔本华（1788—1860），德国哲学家



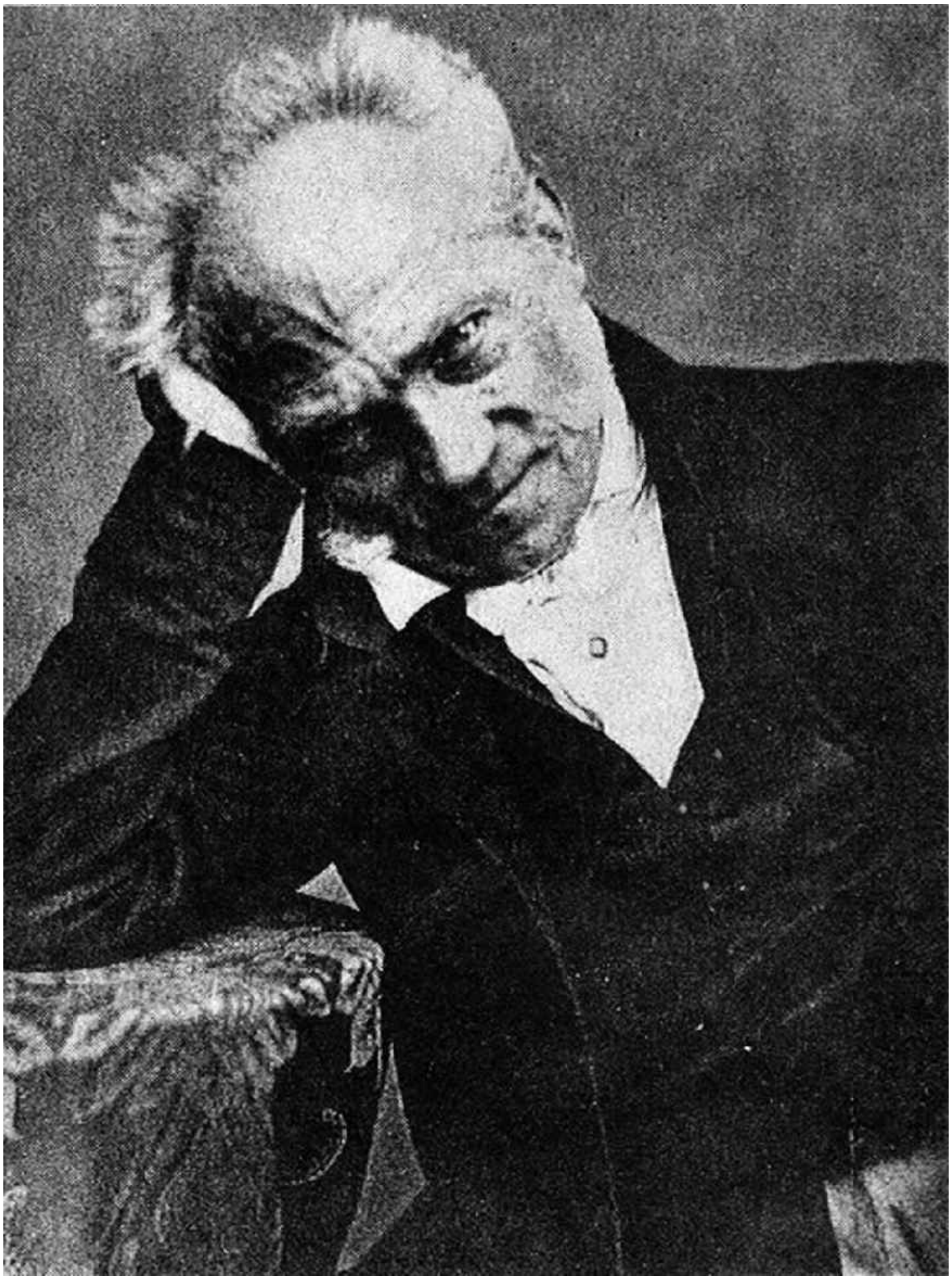
叔本华（1788—1860），德国哲学家



叔本华与他的对手黑格尔（1770—1831）



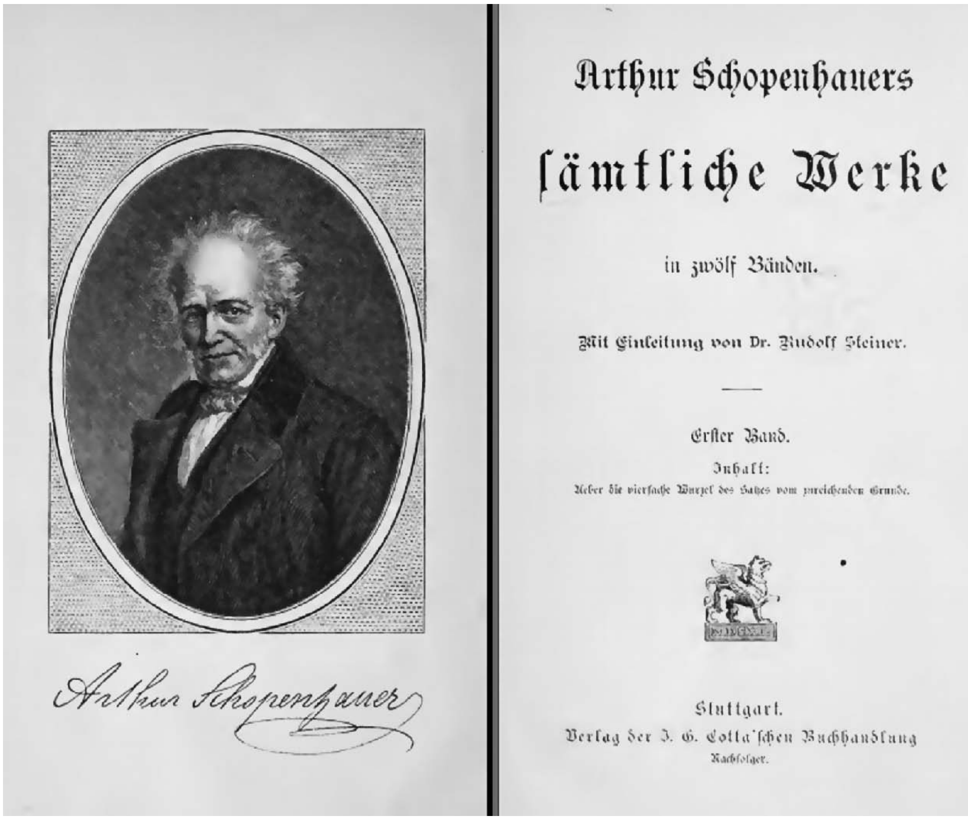
青年时代的叔本华



沉思中的叔本华



叔本华的偶像康德（1724—1804）



《叔本华著作全集》德文版的扉页



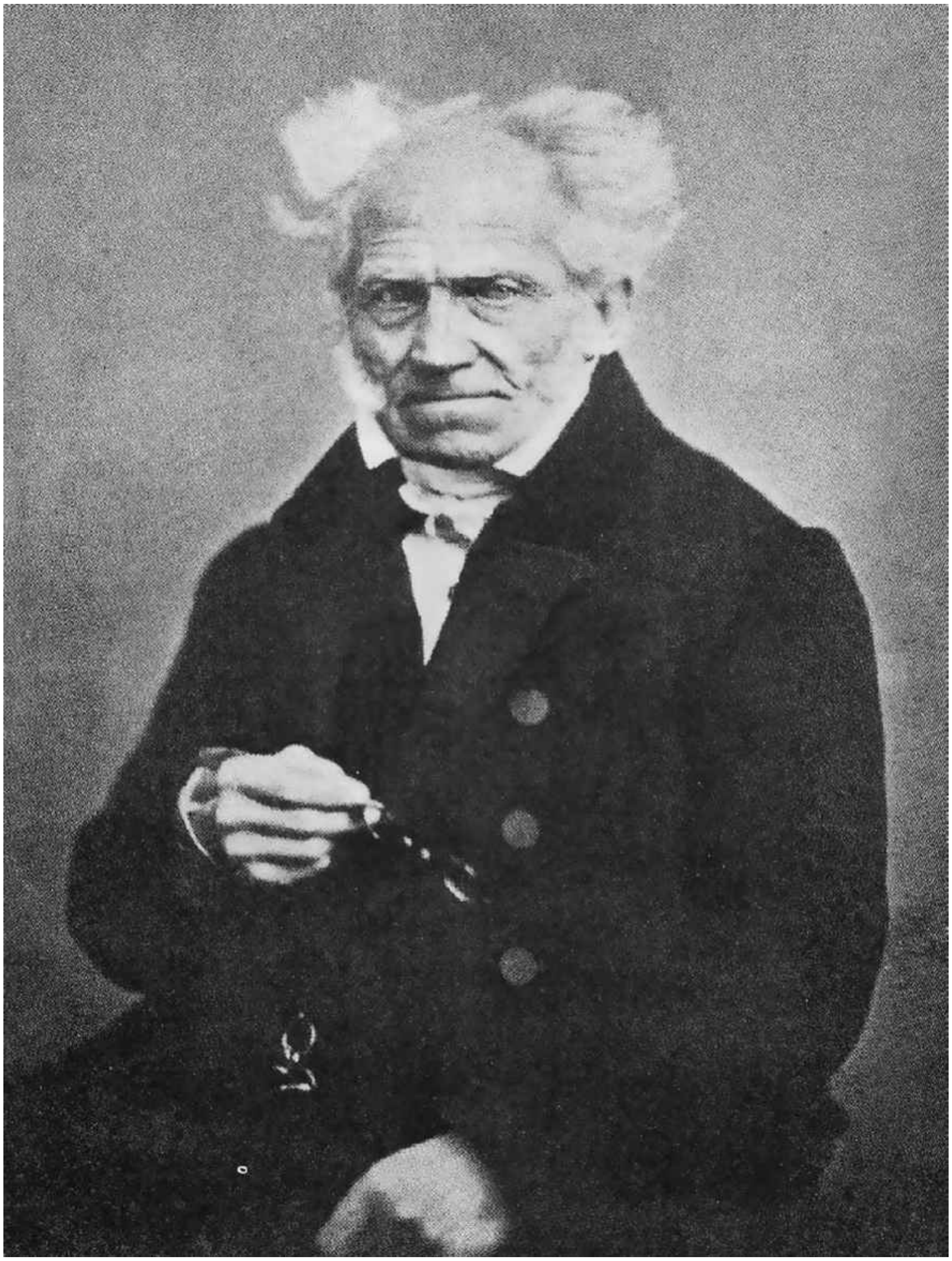
叔本华安眠之地：法兰克福北郊的中央公墓



完成《作为意志和表象的世界》第一部时的叔本华（30岁）



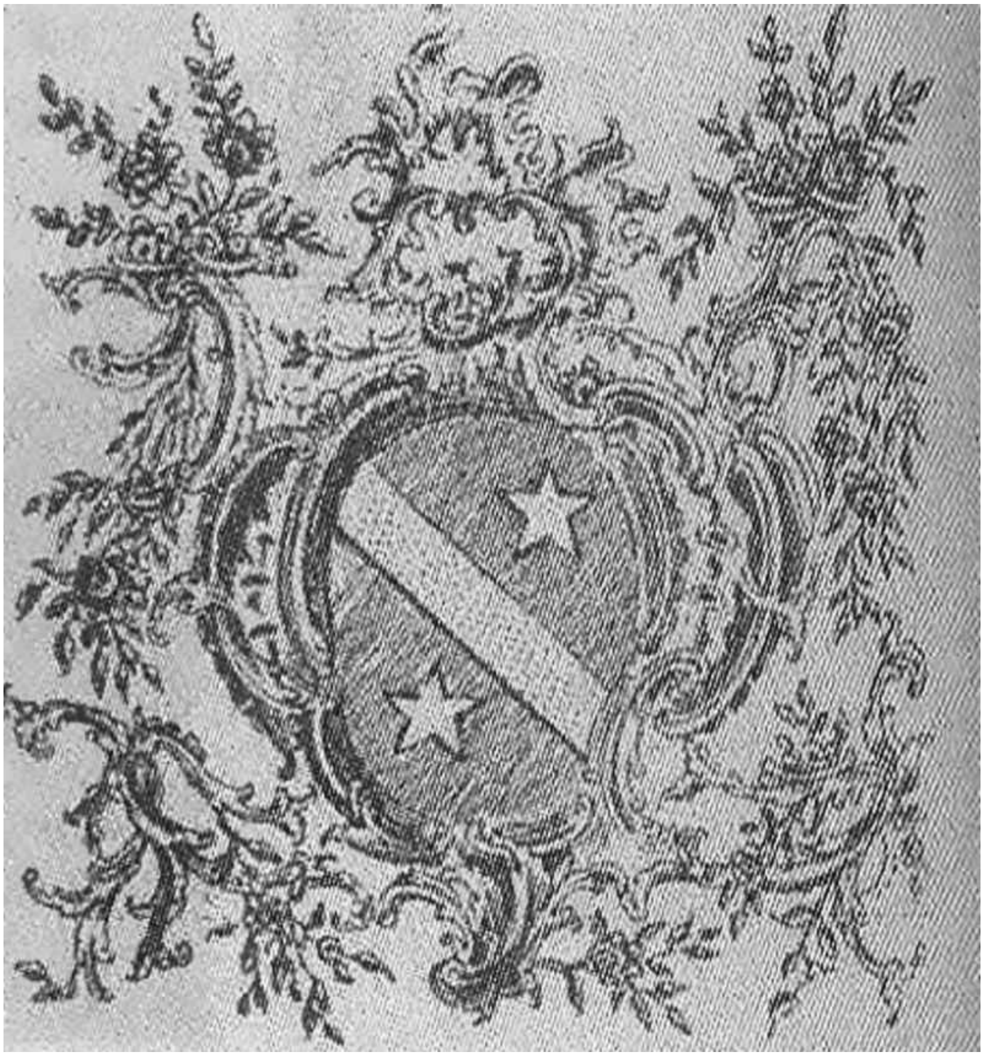
叔本华（1788—1860），德国哲学家



叔本华（1788—1860），德国哲学家



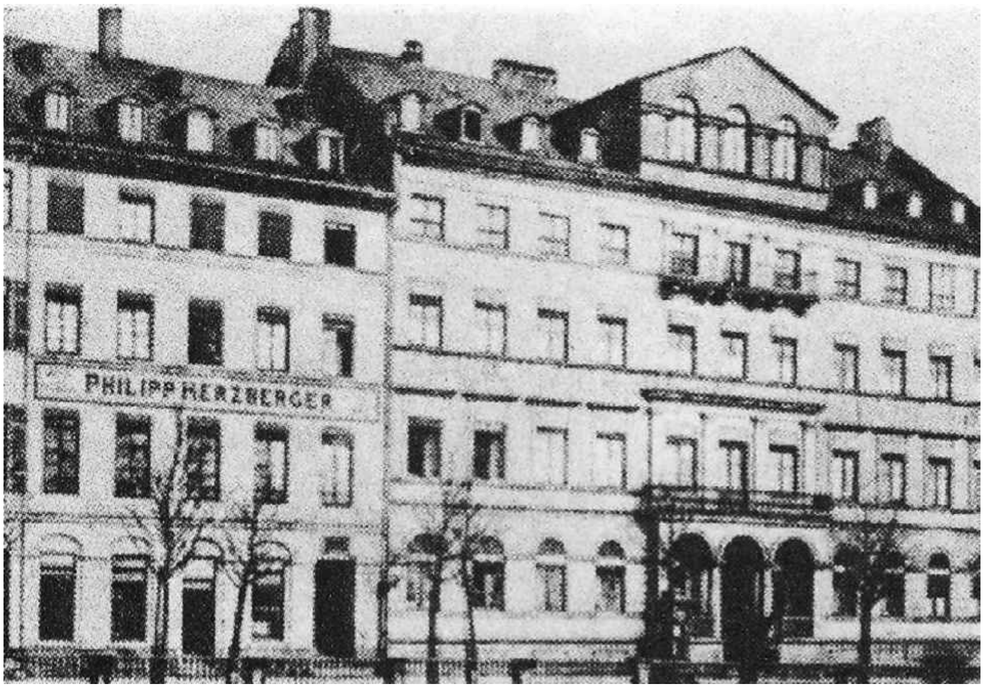
叔本华（1788—1860），德国哲学家



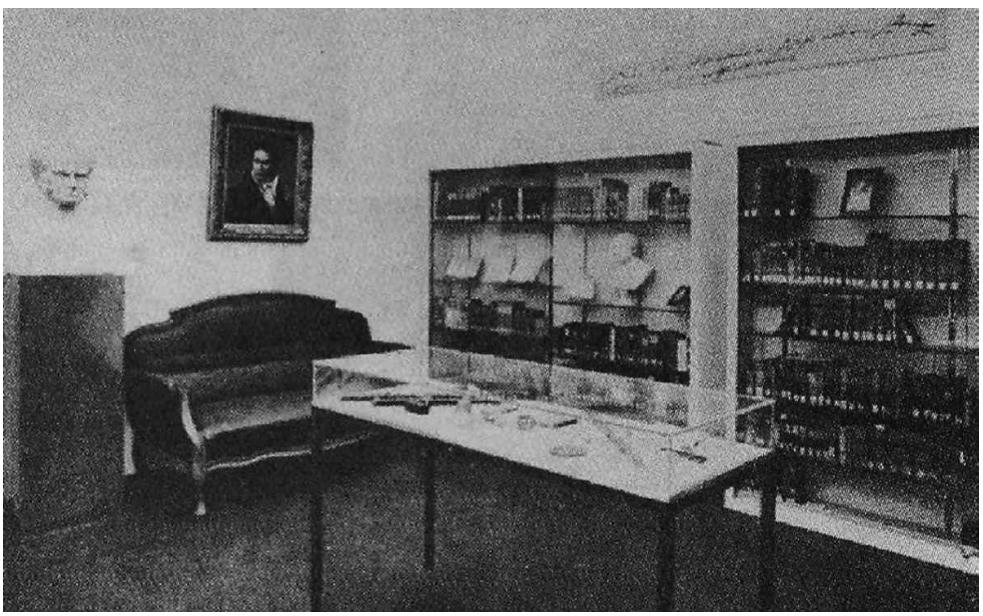
叔本华藏书票



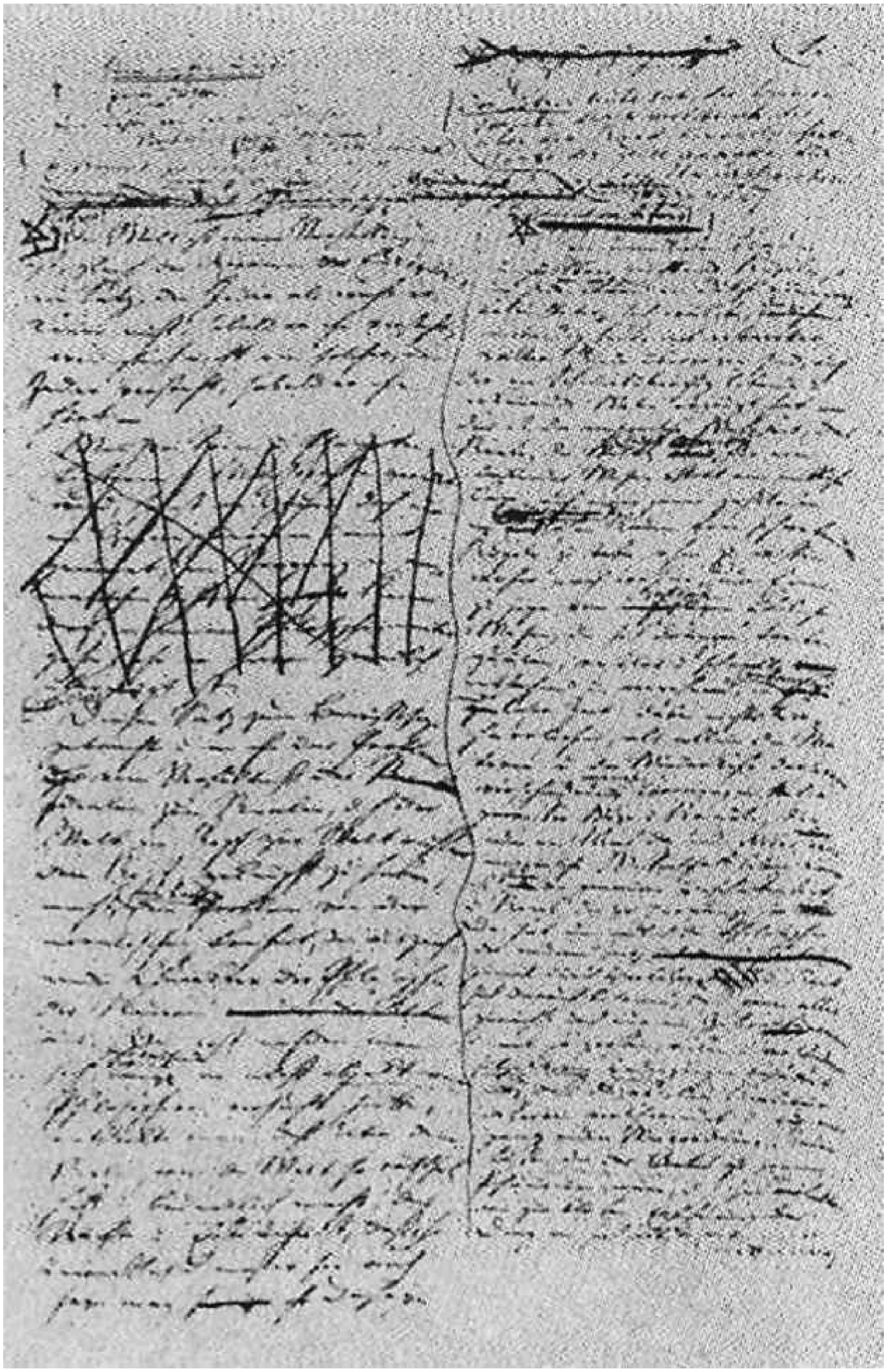
叔本华的母亲约翰娜·叔本华（左）和妹妹（右）



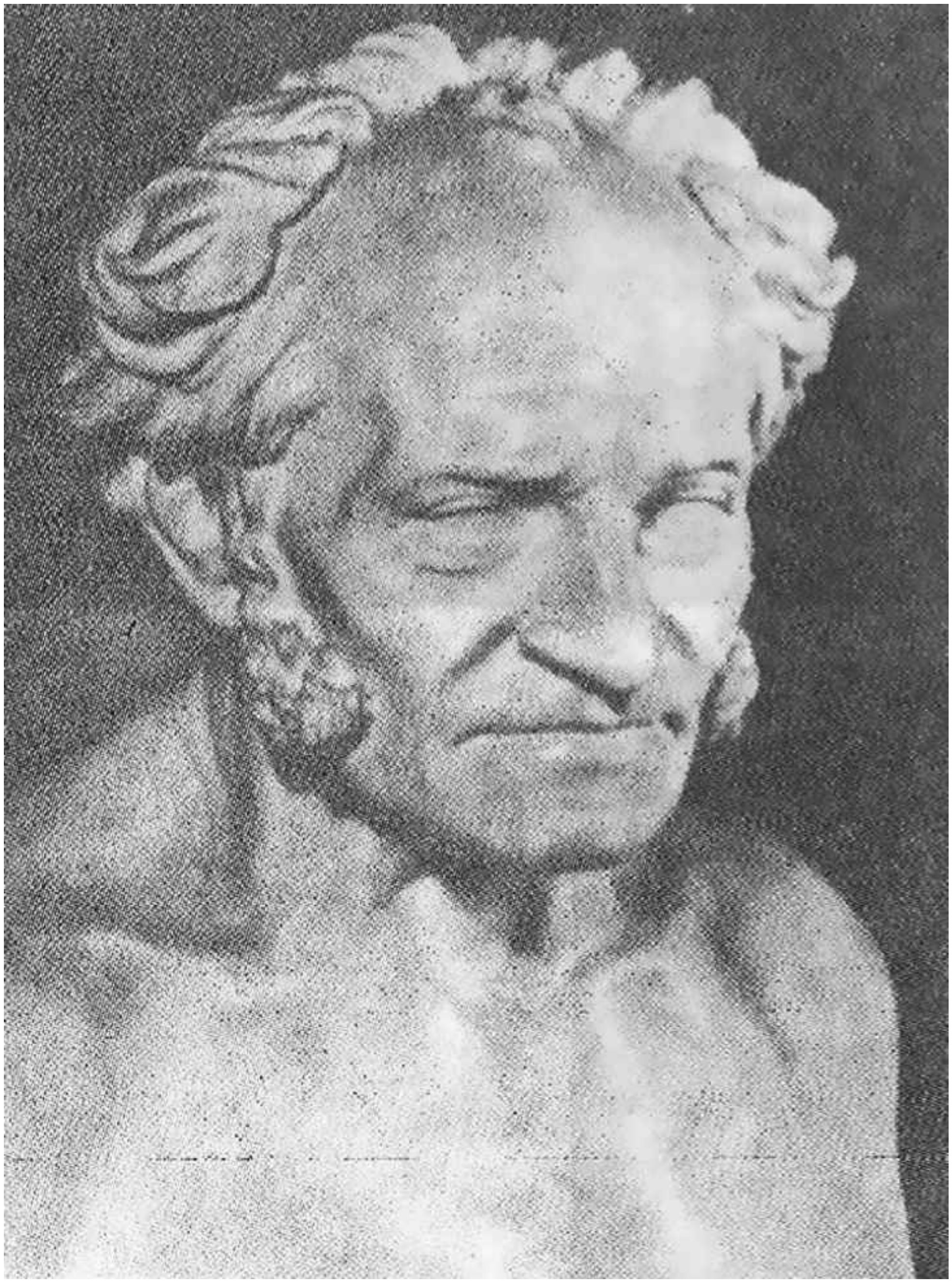
法兰克福的叔本华故居



叔本华纪念室一角



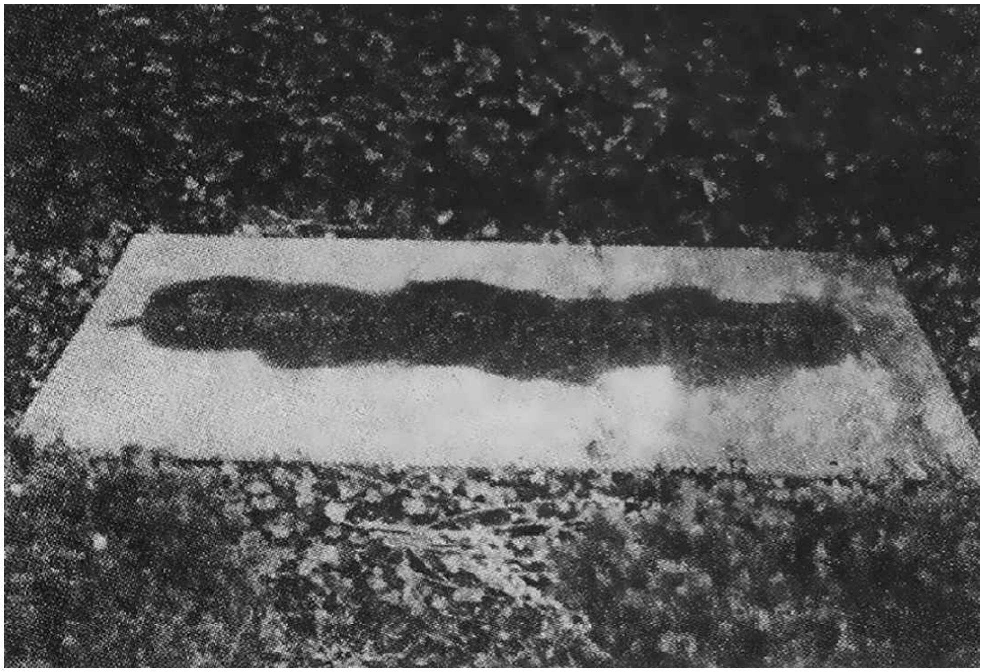
《作为意志和表象的世界》原稿之一



叔本华胸像



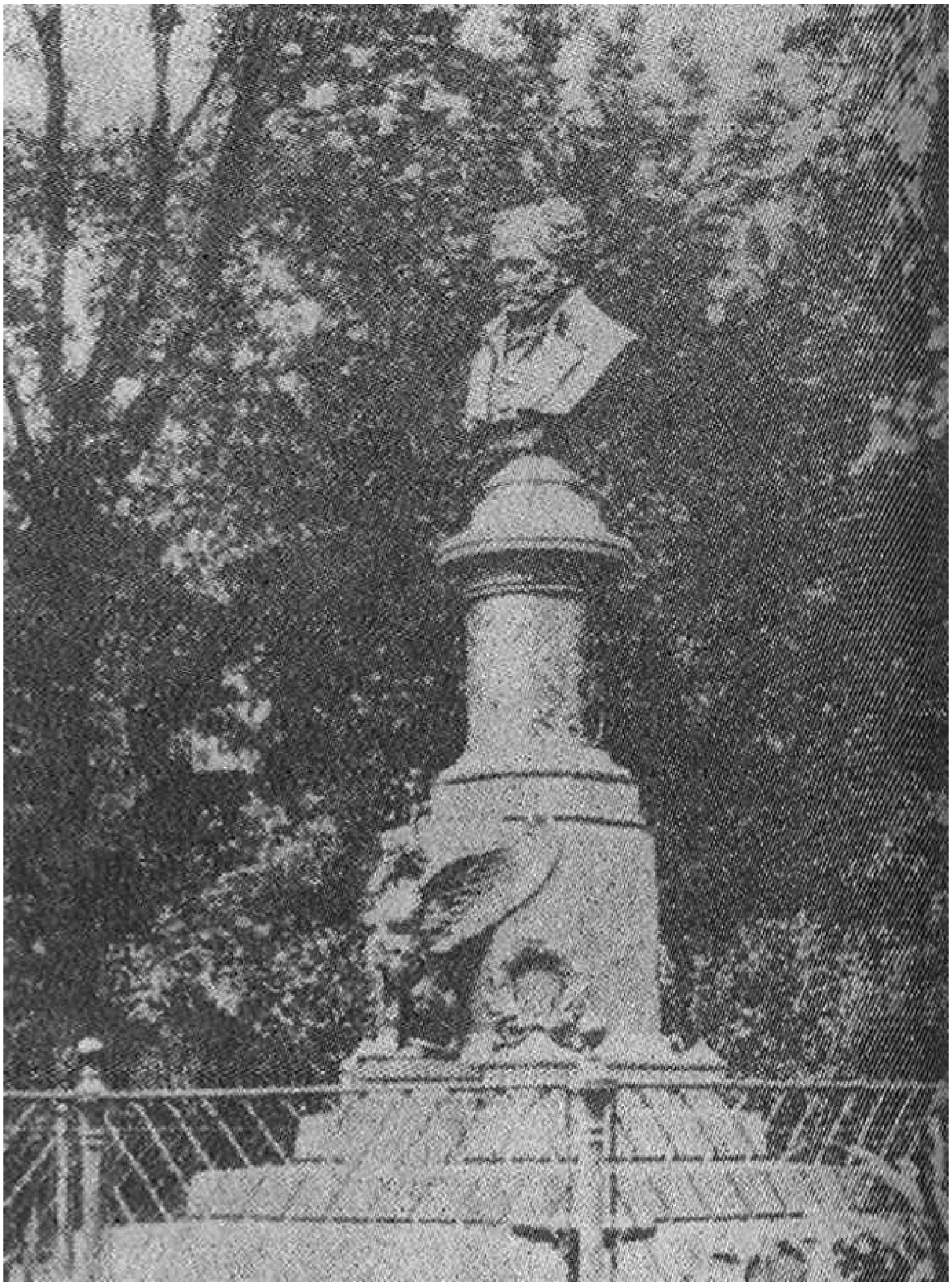
叔本华与他的卷毛狗散步素描



叔本华的墓地



叔本华自画像



法兰克福的叔本华纪念碑



上张图叔本华纪念碑台座的狮身人面像斯芬克司

叔本华其人与本书

1788年2月22日，叔本华诞生于格但斯克。他的先祖原是荷兰人，到他的曾祖父时才移居此地。他们一家，世代经商，素来就是地方上的富绅，俄皇彼得大帝游幸格但斯克时，就以他们家为招待所。到他的祖父时，又挣得许多产业，财势更加浩大。他的父亲海因里希长袖善舞，具有商业头脑，并以暴躁的脾气、独立的个性，及对自由的热爱而知名于时。

1793年，格但斯克（改称为但泽）被普鲁士吞并，人们失去自由，叔本华一家迁往汉堡。叔本华的父亲企图把叔本华教育成“世界公民”，然后继承自己的衣钵，所以，少年时期的叔本华，除接受私塾教育和商业教育外，就是“阅读”活生生的现实，游历、旅行是他的家常便饭。

1797年，他随父母游历，途经法国时，他父亲将他托付给一个住在巴黎近郊叫作古列佛埃尔的商业朋友，他在这里受了两年的私塾教育，打下了良好的法文基础。这段时间，也是叔本华一生中最快意、最值得回忆的欢乐时光。

1803年（十五岁）时，他获得了一次周游欧洲各国的机会，历时长达两年，游踪遍及荷兰、英国、法国、意大利、奥地利、瑞士等国。他这一番丰富的阅历，使初度与他订交的歌德惊叹不已，也许，他父亲的做法正与叔本华“先有直观而后形成概念”的教育观不谋而合；也许是叔本华对男人比较宽容，所以，尽管他父亲曾刻意安排他

从事自己厌恶的商业活动，叔本华对父亲却不曾有怨恨之心，相反只有尊敬和感谢。

1805年，他父亲忽然去世了，尸体在谷仓旁的运河里浮出，是不慎失足还是跳河自杀无法查实，风评认为是跳河自杀。附带说明，叔本华的祖母死于疯癫；二叔在四十岁时死于结核病；三叔天生白痴；幺叔因行为放荡不检，被驱逐离家，在半疯狂状态中潦倒而亡。

叔本华说："性格或意志遗传自父亲；而智慧遗传自母亲。"他的母亲约翰娜确有智慧，未婚时就是酷爱文学的伶俐活泼的少女，夫亡移居魏玛后，更成为风靡一时的名作家（歌德的提携，功莫大焉）。但她与海因里希的结合，并无爱情，年龄不相衬（相差十九岁），个性也格格不入。据《叔本华评传》作者梅维斯所述，她对叔本华只有"义务"母爱，欠缺那种充满母性光辉的亲情。这个孤独傲岸、性格暴躁的天才在庭院深广幽清、缺乏温馨的大宅邸中成长，他对"母爱"产生半是半非的真理：

> 不论人或动物，原始的母爱，纯粹属于本能，若子女在肉体上无须援助时，它就立刻消失，此后，所表现的，则是以习惯和理性为基础的母爱。但这种爱情，往往也不再出现，尤其当母亲不爱父亲的时候。
>
> （《论女人》）

孀居后的约翰娜携带一笔为数不少的钱财，移居魏玛（1806年），沉迷于奢华放浪的酬酢生活，一个有钱的"名女人"，且是寡妇的身份，恐怕难免于此。1813年以后，她和一个名叫冯·葛斯塔贝格的男人同居生活。十八九岁的叔本华耳闻目睹母亲的浮华轻佻，不满之心与日俱增，如同汉姆雷特对母亲再婚常感羞耻烦恼一样。

所以，他大为死去的父亲抱不平：

> 丈夫长期辛勤劳苦所获得的财产，一落入女人之手，在极短的时间中，就会浪费殆尽。
>
> 丈夫一生中千辛万苦所挣得的产业，死后却被其遗孀与其情夫，共同荡尽，岂非……
>
> （《论女人》）

母子之间的不和，更成了定局。

1813年，叔本华出版他的处女作《论充足理由律的四种根源》，深获歌德的欣赏，并告诉他母亲说她的儿子将来必大大出名。但这位母亲却不相信在同一个家庭中会有两个天才，反而以不屑的口吻讥诮他的博士论文。叔本华也不甘示弱地反唇相讥："等到哪都找不到您的作品时，还有人会去读我的书。"他母亲则说："也许如此！但到那时候，你的著作仍是摆在书店里的初版。"

彼此针锋相对，愈吵愈烈，最后，他母亲气愤地把他推下楼梯。这是他们母子俩最后的会面，从此，叔本华未曾回到魏玛，虽然他母亲此后又活了二十四年。直到他母亲晚年时，彼此才恢复通信。临别时他尖刻地对他母亲说："您只会因我而留名后世。"这些话果然都应验了。

叔本华正式踏上学术研究之途，是从十九岁开始的，这以后，到1813年完成博士论文《论充足理由律的四种根源》为止的六年间，都是一连串的学习过程。这位"智慧异常剩余"的哲学家，加上他狂热的求知精神，在此时充分表现出他惊人的学习能力，他的脑子成了知识的大杂烩。1807年7月，他到科塔补习古典语文，在短短的六个月间，

便获得教授们的极口赞誉，都预料他“将会成为出色的古典文学学者”。

然后，他回到魏玛，心无旁骛地埋首书堆将近两年，取得了大学旁听学力，考进格丁根大学，再转到柏林大学。实际上，语文也是他的拿手专业；从他的作品中，再三对古典语文的推崇，我们不难发现他希腊文、拉丁文造诣的高深；他的英语，真可使英国人误以为他是老乡，他曾几度计划翻译康德（德译英）和休谟（英译德）的作品；他的法文，足可胜任翻译官之职。1813年拿破仑的铁蹄踏遍全欧，法军进袭柏林时，叔本华逃难至魏玛，在中途被法军截留，充任翻译官。后来，他又学习西班牙文，并曾翻译格瑞显的作品。

学术方面，除了他的本行哲学外，他还兼习医学、物理学、植物学、天文学、气象学、生理学、骨相学、法律、数学、历史、音乐等。从他做学问的态度来看，可知他对这些学科也是“颇有心得”，他听课时有记笔记的习惯，然后再加整理，同时附注自己的批评。他做学问一丝不苟，有他独特的个性和见地，从不人云亦云、盲从附和。

如果他的见解和教授不相同，就会不客气地指出他们的错误，他的哲学系统就是这样逐渐建立起来的。无怪叔本华常自豪地说：

> 这就是为什么我能够有权威、很光荣地讨论一切的缘故。人类的问题不能单独研究，一定要和世界的关系连带研究，像我那样，把小宇宙和大宇宙联合起来。

1814年以后，叔本华用所有的时间，全心全意写出了他的杰作《作为意志和表象的世界》，他把自己思想的精华全部投入此书，以后的著作只是加以评注。

1818年春末，他把原稿大加赞扬地送到出版商那里：

这不是旧思想的改头换面，而是结构严密的独创的新思想。

明畅而易理解，有力且优美。

这本书今后将成为其他许多著作之泉源与根据。

这虽是他的狂妄自大，但却百分之百是事实。那时，他只有三十岁。

1836年，他发表了一篇《论处于自然界中的意志》，是由研究科学的结果来推证他的中心理论的；1841年他发表了《伦理学的两个基本问题》；1844年他出版了《作为意志和表象的世界》的增订本；1851年他出版了《论文集》。直到出版《论文集》以前，人们对叔本华的著作，反应始终很冷淡。世人是太穷太倦了，他们无力再阅读世界的贫穷与疲惫；另一个原因是，叔本华对当时的大学教授，态度刻薄，言辞激烈，妨害了他成名。《作为意志和表象的世界》的增订本是以那篇《性爱的形而上学》为号召，才勉强出版的。《论文集》的出版，则全靠他的学生佛劳因斯特的奔走。

长期的孤独生活，抑郁不得志，无疑使他的性格变得更暴躁、更乖僻了。他常被恐惧和邪恶的幻想所困扰；他在睡觉时身边放着实弹手枪；他不放心把自己的颈项交给理发匠的剃刀；只要听到传染病的谣言，便吓得飞奔；在公共场所宴饮的时候，他随身自带皮质的杯子，以免被传染；他把票据藏在旧信中间，金子藏在墨水瓶下面；他对噪音深恶痛绝；他愤世嫉俗，诽谤爱情。事实上，他与母亲未完全交恶之前（约1813年左右），也曾有过一次如痴如狂的恋爱，对方是大他十岁的女伶，名叫卡罗琳·耶格曼，叔本华的确对她付出了真情，也有娶她为妻的念头，奈何对方却若即若离，“妾意不明”。一般人常

说，真挚的初恋破灭的人，尔后往往对恋爱持怀疑的态度，叔本华的情形正是如此。

1818年，他重游意大利时，在威尼斯结识了一个“有身份、有财产”的贵妇，二人交往极密切，当时，叔本华若想跟她结婚，轻而易举。他却始终踌躇不前。但她的魅力久久盘踞在他的心田，直到晚年时，每当谈起这个旧情人，他仍不由沉浸在甜蜜的回忆中，昵称她是“我的杜尔西娜”（杜尔西娜是唐璜的偶像，一个可爱的乡村姑娘），按理，对真正的恋人，绝不该有这样的称呼。那次旅行结束返回柏林后，他又有一个名叫梅兰的情妇，最后仍是不了了之了。

在他垂老之年，有人问他，难道你这一生中从未有过结婚的念头吗？他答道：“有好几次几乎濒临结婚的边缘，所幸，每次总能悬崖勒马。若让我肩负婚姻生活的重担的话，我恐怕就不能完成自己的工作了。”总之，他与女人间，情欲的关系多于恋爱，据传，他有很长一段时间很为性欲的处理而感到苦恼，这就是他“爱的苦恼”吧。

1848年的法国大革命之理想和努力，终于以“幻灭”收场，战祸的悲惨深烙整个欧洲人心，人们已逐渐厌弃黑格尔之流的理想主义，而倾向于厌世思想、科学对神学的攻击、社会主义对贫穷及战争的控诉、生物学对生存竞争的强调这种种事实。这终使被冷落三十多年的叔本华哲学渐渐崭露头角，旋即声名大噪，名震全欧。

那时，他还没有老得不能享受他的盛誉，他热切地阅读所有批评和介绍他的文章，1858年，他七十岁生日时，人们从世界各地来看他，贺词从欧陆的四面八方向他涌来。这位素来被称为极忧郁、极悲观的哲学家，最后“乐观地”躺在沙发上溘然长逝，享年72岁。

大体说来，叔本华哲学可说是康德的认识论[1]、柏拉图的理念论[2]、吠陀的泛神论[3]及厌世观四者的结合。

世界是我们的表象，这是叔本华哲学的最初命题。他认为：“一切物质，即全世界，仅是对主观而言的客观，是直观者的直观，只是表象而已。表象的世界，是我们的经验世界与认识世界及一切客观的生成世界，在这里，事物化成各种不同的变化形象而呈现，所以也称为现象世界。包罗万象与变化多端的现象世界，只有作为主观的对象才能存在；如无主观，则无法独立。”

换言之，它是由主观构成的认识能力而产生的世界。所以，主观是世界唯一的支柱；客观则存在于时间和空间之中，受因果律的束缚；而个体因受时间与空间的阻隔，把生命分为出现在不同时地的个别有机体，此谓个体化原理。时间、空间和因果律，是主观的先天形式。

他又说：一个人认识世界，是由他认识能力的多寡而决定的，换句话说，认识能力也就是构成客观的表象界的根源，它可分为四大类：

其一为“经验的直观”，这是经验世界的基础，为因果律或生成的根据。

第二是“纯粹的直观”，这是直观的一般形式。为时间、空间或存在的根据。

第三是“概念的思维”，它属于理性的抽象作用，用以判断事物的真伪，是认识的根据。

第四为“自我意识”，这是从自我的本质、意志动机而产生的行为，故是行为的根据。

然而，世界仅仅只是我们的表象吗？我们再也无法认识表象以外的任何事物吗？表象世界并非世界的全部，它只是世界的半面，另半面是意志。康德将宇宙区分为现象与物自体，并认为，人类的认识只局限于现象，永远不能达于物自体。

叔本华则以为“意志”就是物自体，但唯有借助自我的直观，才能解开物自体之谜。因主观可以认识自我意识中的本质，当“意识”内省时，即可了然，意志实是一切作用的基础。这是求生的意志，智力和肉体也是这种生命欲及其作为手段的现象而已，例如，智力在睡眠时就停止工作，但求生意志却不眠不休、永远不变。意志实是自我的本质和核心。

真正的意志作用必定表现于肉体的活动，此二者并非借着因果关系而联结起来的两个相异事物，它们实际就是一体的两面，只不过是以完全不同的形式呈现出来而已。肉体即为意志的客观化，官能活动就是具象化的意志行为，例如，牙齿咽喉和肠胃是食欲的具象化，生殖器官是具象的性欲，手和脚是抓拿和步行的意志，求知的意志建立了脑髓，整个神经系统则成为意志的触角。这种意志并无任何道德的意义，它纯粹是非理性的、盲目的求生意志。

若说身体是意志的现象，即意志的客观化的话，那么，对形体与自己相同的子女，又该怎么说？我们必须承认，他们就是同一个本质意志的延续。试看，动物或人类为后代所做的种种奋斗，所受的折磨，甚至不惜牺牲自己的生命，又岂是仅为保持自己的生命？唯有如此，意志才能征服死亡。

依此类推，其他如植物或自然力，无不如此，树木为渴盼阳光而向上舒展，为觅水而往地下生根，群花竞相吐妍，以引诱昆虫。磁针永远指北，物体垂直下落，水穿石而向低流，以及化学实验的原子化合游离现象等。这一切，无非都是意志的表现，完全在强调自我的意志。世界的现象虽千变万化，然其意志则一，作为物自体的意志，不是时间和空间之力所能凝固的。

世界虽只是一种意志的表现，但它在形成“现象”之前，却必须通过时空及因果律的关系，在某种独立特定的形体上呈现。叔本华沿用柏拉图的术语将此称为“理念”。

意志无法直接变成现象，必须先形成理念，然后呈现种种不同的现象，可以把它看作意志客观化的阶梯。所以叔本华认为，个体是意志间接的客观化，而理念才是直接的客观化。此一“理念”为何物？它就是无机界的自然力，有机界（动植物）的种族，就人类而言，则是个性。它与意志相同，它是永恒不变的，只有个体才有不断的增减。

意志的本质就是努力。故无所谓目的或目标。努力是由于缺乏“欲望”所产生，但眼前的欲望获得满足之后，新的欲望又接踵而来，欲望无穷，满足却有限，人们就这样无休无止地奋斗挣扎下去。再者，一切快乐皆以愿望（即缺乏）为先决条件，愿望如获得满足，快乐也随之停止，所以“所谓幸福，实际是消极的东西，造物者原无意赐予我们永恒的幸福”。

一旦失去欲望的对象，无聊便立刻袭之而来，无聊与痛苦同样令人难以忍受。人生实际就像是在痛苦和无聊之间摆动的钟摆。如果把一切痛苦驱进地狱的话，留存在天国的，大概就只有倦怠和无聊。存在的万物，其本质即是不断的努力和永恒的痛苦。世界，便是斗争的

舞台，在自然界，我们处处看到斗争、倾轧、你争我夺和钩心斗角，“人就是吃人的狼”。

整个生存充满不堪目睹的痛苦或战争，所谓的宁静平和，仅是一瞬间的幻影，也许那是意志的喘息机会。

我们如何才能摆脱这种苦恼和争斗的世界？叔本华指出两条途径：第一是艺术的解脱，艺术具有超越自我和物质利害的力量，而达到无意欲的境界。但艺术的解脱，只是暂时的，而且必须具备天才的直观。欲寻求永恒的解脱，唯有从根本否定意志。

基督教和佛教的苦修生活，是一种否定意志的状态，因为求生意志最显著的现象，不外是个体保存欲望、种族繁殖欲望和利己心，清修生活的三大要件就是粗食、禁欲、清贫。能严守此三者，即谓之“圣者”。如此，可望勘悟万法如一之理，而归于完全的无为，从吠陀所谓“梵我一体”而进入“涅槃”的境界。也唯有达到这个境界才是永恒而完全的解脱状态。

叔本华的主要思想即如上述。本书所选诸篇文章根据叔本华思想中最具代表性者择其九篇翻译而成。其中《论女人》一篇，原已编入拙译新潮文库28号《叔本华论文集》中，此次为使读者对叔本华全部思想获得一贯认识起见，特再详加订正，收录于内，其他未尽之处，尚乞读者不吝赐教。

1974年3月译者识于台北

注释

1. 认识论：研究知识本身的来源、程序及其有效性的学说。

2. 理念论：在形上学方面，它是指理念或思想才是事物的基本本体的学说。在伦理学方面，则是指献身道德理想的学说。

3. 泛神论：相信每一种神祇，认为宇宙充满神（主要是自然神）的一种学说。

一　性爱的哲理

生存意志的核心——性欲

性关系在人类生活中扮演着极重要的角色。它是人类一切行为或举动不可见的中心点，戴着各色各样的面罩，到处出现。爱情事件，是战争的原因，也是和平的目的；是严肃正经事的基础，也是戏谑玩笑的目标；是智慧无尽的源泉，也是解答一切暗示的锁钥。男女间的互递暗号、秋波传情、窥视慕情等，这一切，无非是基于爱情。不但年轻人，有时连老人的日常举动，都为它所左右。纯洁的少年男女，经常沉湎于爱情的幻想，一旦与异性有了关系的人，更不时为性爱问题而烦恼。

恋爱之所以始终能成为最丰饶的闲谈题材，在于它根本是一件非常严肃的事情，但这人人都关心的重大事项，为什么总要避开人家的耳目、偷偷摸摸进行呢？顽固的人甚至尽量装出视若无睹的姿态。这也显示出这个世界是多么奇妙可笑。话说回来，其实，性爱才是这个世界真正的世袭君主，它已意识到自己权力的伟大，倨傲地高坐在世袭宝座上，以轻蔑的眼神统制驾驭着恋爱，当人们尽一切手段想要限制它、隐藏它，或者认为它是人生的副产物，甚至当作毫不足取的邪道时，它便冷冷地嘲笑他们徒劳无功。

性欲是生存意志的核心，是一切欲望的焦点，所以我把生殖器冠名为“意志的焦点”。不独如此，甚至人类也可说是性欲的化身，因为人类的起源是由于交合行为，同时两性交合也是人类“欲望中的欲望”，并且，唯有借此才得以与其他现象结合，使人类绵延永续。

诚然，求生意志的最初表现只是为维持个体而努力，但那不过是维护种族的一个阶段而已，它对种族的热心、思虑的缜密深远，以及所持续的时间长度，均远超过对个人生存所做的努力。性欲是求生意志最完全的表现和最明确的形态。

为使我的基本理论更加清楚，在这里且以生物学方面的说明作为佐证。我们说过，性欲是一种最激烈的情欲，是欲望中的欲望，是一切欲求的汇集，而且，如果获得个人式性欲的满足，针对特定的个体，就能使人觉得有如拥有一切，仿佛置身于幸福的巅峰或已取得了幸福的王冠；反之，就感到一切都失败了。这些事情也可与生理学方面取得对照：客体化的意志——人体组织中，精液是一切液体的精髓，是分泌物中的分泌物，是一切有机作用的最后结果。同时，由此可再认识：肉体不过是意志的客体化，它是表象形式的意志。

恋爱的激情

恋人之间爱情的增进，不外乎是希望产生新个体的生存意志而已。不但如此。在情侣们充满爱慕的眼神相互交接的那一刹那，已经开始燃烧着新生命的火焰，像是告诉他们：这个新生命是个很调和、结构良好的个体。为此，他们产生需要融合为一体而继续共同生存的热望，这种热望在他们所生育的子女中得到实现，二人的遗传性质融合为一，在子女身上继续生存。

反之，男女间若难以激起情愫，甚或互相憎恶怨恨，即使可以生育，其子女的内在体质，亦必是不健全、不调和的。所以，在加尔特隆[1]笔下，尽管先把莎密拉密丝[2]称为“空气女郎”。但后来仍把她描写成谋杀亲夫的恐怖女人，这里实在隐含着深刻的意义。

归根结底，两性之间具有强烈的吸引力和紧密的联系，是种族求生意志的表现。这时的意志，已预见到他们所产生的个体，很适合意志本身的目的和它本质的客观化。

这个新个体，意志是遗传自父亲，智慧遗传自母亲，而同时兼容两者的体质。但大致来说，姿容方面比较接近于父亲，身材大小方面则多半类似母亲。这是根据试验动物的变种所产生的法则，这个法则的主要立论基础是：胎儿的大小依据子宫大小而定。至于各人特有的个性究竟如何形成，我们还无法说明，正如我们亦无法解释热恋男女那种特殊的激情一般。

我想两者在本质上并无不同，只是一者较含蓄（指个性），而另一者较露骨（指男女激情）而已，至于新个体开端是如何，其生命的要点如何，那就要看他父母在互相爱恋的瞬间是何等情况了。一如世人常说的，当男女以憧憬的眼神互相交会的那一瞬间，便已产生新个体的最初萌芽。当然，这时的幼芽也像一般植物的新芽，脆弱易折。

这个新个体，就是柏拉图式的理念。一切理念都是非常贪婪激烈地猎取经验材料，努力掌控现象界[3]。同样，人类个性的特殊理念，以最大的贪欲和最激烈的态度，在现象界中实现它的目标。这种贪欲的激烈程度取决于恋人之间的情热。男女间的亲昵可区分为许多等级，我们不妨把它的两个极端称为“平凡的爱情”及“天上的爱情”。从它的本质来看，本来是相同的，无所谓等级的差别，若情热愈趋个人化，换言之，被爱者的一切条件和性质，愈能适应或满足爱者的愿望要求，则愈能增加力量。问题的关键何在呢?

以下我们将继续深入研究，当可了然。吸引异性的首要条件是健康、力和美，也就是说恋爱的本钱是青春，这是意志想努力表现出一切个性基底的人类特质的缘故。所谓恋爱三昧，无出这几个范畴。其次，当恋情进入下一个阶段后，即出现若干特别的要求，有了这些要求，同时双方均预估能满足各自的恋心时，感情就逐渐上升。

但只有两个个体都觉得非常适合的时候，才能产生最高度的激情，这时，父亲的意志、性格和母亲的智慧合而为一，新个体即告成功，表现于全种族的一般生存意志。因为此个体能够对应意志本来的强大力量，感到一种新的憧憬；这种憧憬的动机超越个人的智慧范围。它就是真正伟大的激情之魂。

爱与憎

人在恋爱的时候，往往呈现滑稽的、悲剧的现象，当事者已被种族之灵所占领、所支配，已不是他原来的面目，他的行动和原本的个性完全不一致。恋爱达到更深一层的阶段后，他的思想不但非常诗化并带着崇高的色彩，而且也具有超绝的、超自然的倾向，所以，整个人看起来完全脱离人类本来的、形而下的目的。

何以如此？因为恋爱中的人受种族之灵的鼓舞，了解他所担负的使命远较个体事件重大，受种族的特别依托，指定他成为“父亲”，他的爱人成为“母亲”，具备他们两者的素质，才可能构成将来无限存续的子孙的基础。此时尽管客观化的生存意志明显要求他们制造子孙，但这种恋爱，并未轻易应诺。怀着这种超绝感情的恋人，他们的心灵已超越凡俗之物，飞扬在比自己更高的空中，所以，在原本是形而下的肉体欲望中，也罩上了庄严的色彩。

为此，即使一个一生生活最平淡的人，他的恋爱也是很富诗意的插曲。这种情形下的恋爱故事，多半是喜剧。种族中的客观化意志所担任的使命乃是为堕入情网中的男人的意识蒙上“预想”的面具——若和她结合，必可获得无限幸福的预感。当恋情达到最高度时，这种幻想迸发出灿烂的光辉，如果不能与爱侣结合，即顿感人生空虚乏味，连生命也丧失所有魅力了，此时他对人生的嫌恶已战胜了对死亡的恐惧，有时甚至自寻了断以求解脱。

这类人的意志，不是被卷入种族意志的旋涡中，就是种族意志的力量太强，以致压倒了个人意志。所以，他们如果不能以前者的资格

活动（即不能发挥种族意志），他们也拒绝在后者的情形下苟活。但这时候的个体，作为种族意志的无限憧憬的容器，实在太脆弱了；“自然”为了挽救此人的性命，就使他疯狂。如果疯狂的面纱仍无法压住绝望状态的意识，那只有以自杀或殉情收场了。

话说回来，并非恋爱的情热不能得到满足才招致悲剧的结局。“圆满”的恋爱，收场不幸的恐怕比幸福的还多。这是因为激情所要求的与当事者的周遭环境不但不能相一致，而且还破坏了他的生活计划，以致往往严重地损伤了他个人的利益。恋爱不但会与外界环境相冲突，连和恋爱者自身的个性也常相矛盾，因为撇开性的关系来观察你的恋爱对象，也许那还是你本来所厌恶、轻蔑或嫌恶的异性。但由于种族意志远较个体意志强烈，使恋爱中的人对于自己原来所讨厌的种种特征，都闭着眼睛毫不理会，或者给予错误的解释，只企求与对方永远结合。恋爱的幻想就是如此使人盲目，但种族的意志在达成任务之后，这种迷妄便立刻消失，而遗下了可厌的包袱（妻子）。我们往往可发现一个非常理智又优秀的男人，却和唠叨的女人或悍妇结为夫妻。

我们常感觉奇怪，“为什么这些男人竟会做这样的选择？”看了上述说明，足可给大家满意的答复了。因此，古人常说：“爱神是盲目的。”不但如此，陷入情网的男人，虽明知意中人的气质或性格都有使他难以忍耐的缺点，甚至会给他带来痛苦与不幸，却仍不肯稍改初衷，一意孤行。

你是否有罪?
我不想去探寻，也毫无所觉。
不管你是什么样的人，
我只知道：爱你。

事实上他所追求的并非自己的事情，而是第三者——将来的新生命，然而，由于受幻想的包围，他们却以为对方正是自己所追求的目的。这种不追求个人私利的行为，无论如何总是一种很伟大的态度，所以，激情也具备着崇高的旨趣，并且常成为文学讴歌的主题。最后再谈到一种对其对象极端憎恶的性爱，柏拉图把这情形比拟成狼对羊的恋爱。这种状态完全是一厢情愿的，尽管男方爱得如醉如痴，如何地尽力，如何地恳求，对方也充耳不闻。这就产生了莎翁所说的："爱她又恨她！""我对她，既爱又恨"（《辛白林》第3幕第5景）的情形。

这种爱恨交织的心理，有时会造成杀人继而自杀的局面，我们每年都可从报纸发现两三起这种实例。歌德说得好："被拒之恋，如置身地狱之火中，我真想知道是否还有比这更令人愤怒和诅咒的事情？"（《浮士德》中，魔鬼靡非斯特所说的话。）

恋爱时，对恋人冷淡，甚至以使对方痛苦为乐，我们把它称为"残忍"实在并不过分。同时，这也是恋爱中常有的事。因为，恋爱中人当时已被类似昆虫本能的冲动所支配，毫不理会理性所列举的各种道理，无视周遭的一切事情，只知绝对地追求自己的目的，始终不松懈不放弃。

自古迄今，因恋爱的冲动未得满足，脚上像拖着沉重的铁块在人生旅途上踽踽独行、在寂寥的森林中长吁短叹的，绝不止彼特拉克一人，只是在这烦恼的同时又具备诗人素质的，只有彼特拉克一人而已。歌德的美妙诗句"人为烦恼而沉默时，神便赐予他表达的力量"正是彼特拉克的写照。

实际上，种族的守护神和个人的守护神无时无地不在战争，前者是后者的迫害者和仇敌；它为贯彻自己的目的，时时刻刻都在准备破

坏个人的幸福，有时连人民全体的幸福也变成种族守护神反复无常的牺牲品。

莎翁《亨利六世》第3部第3幕的2、3场中就可看到这种事例。为什么会发生这样的事情呢？只因为人类本质的根底是种族，它具有比个人优先存在和优先活动的权利。我们的祖先，很早就发现了个中道理，所以借丘比特的外形来表现种族的守护神。他的容貌天真得像儿童，却是残酷而充满恶意的恶神。也是专制、反复无常的鬼神，同时又是诸神和人类的主人。

希腊俗谚说得好："爱神[4]啊！你是统制诸神和人类的暴君！"

带着杀人的弓箭、盲目、背附翅膀，这是丘比特的特征。翅膀象征恋爱的善变无常，但这里的"无常"，通常只有在欲望满足后引起幻灭感觉的同时才表现出来。

恋爱的激情是以一种迷妄为基础，使人误以为本来只对种族有价值的事也有利于个人。但这种幻想，在种族的目的达成后，随即消失无踪。个体一旦被种族之灵遗弃后，回复到原来的贫弱和受诸多限制的状态，回顾过往，才知道费了偌大气力、经过长期勇猛努力的代价，除了性的满足外，竟无任何收获！而且，和预期相反，个体并不比从前幸福。于是对此不免感到惊愕，并且了悟原来是受了种族意志的欺骗。

所以，忒修斯遗弃奥里亚蒂娜[5]一点也不足为怪。如果彼特拉克的热情曾得到满足，他的诗歌也该像产卵后的母鸟一样，声音戛然而止，沉寂无闻了。

恋爱结婚与凭媒撮合

恋爱的结婚是为种族的利益，而不是为个人。当然，这情形当事者并无所知，还误以为是追求自己的幸福。不过，由于它真正的目的在于他们可能产生的新个体上，因此当事者知道与否，并无关紧要。他们由这目的而结合，而后再尽可能努力取得步调的和谐。但激情的本质是本能的迷妄，由此而结合的夫妇，其他方面有许多相异之处，前述的迷妄一旦消失，相异的素质便昭然出现。所以恋爱结婚，通常结局都是不幸的。

西班牙有一句谚语说："恋爱结婚的人，必定生活于悲哀中。"因为婚姻本来就是维持种族的特别安排，只要达成生殖的目的，造化便不再惦念婴儿的双亲是否"永浴爱河"，或只有一日之欢了。

由双方家长安排、以实利为目的的所谓"利益婚姻"，反而往往比爱情的结合幸福些，因为此种婚约，能顾虑到各种条件，不管这些条件何其繁多，至少它很具体而实在，不会自然消失；并且，它总以结婚当事人的幸福为着眼。当然，它对后代子孙是不利的。但从另一角度来看，若面临婚姻抉择的男人只着眼金钱而不顾自己情热的满足，这是为个体而生存，并非为种族；此种表现是违反常理、违背"自然"原则的，所以，容易引起他人的轻蔑。反之，为了爱情，不顾父母的劝告而毅然结婚的女人，在某种意义上是值得赞扬的。因为当她父母以自私的利己心做忠告时，她却抉择了最重要的原则，并且遵循了造化的精神（应该说是种族的精神）。

照以上所述来看，当结婚时，似乎是鱼与熊掌无法兼得，一定得牺牲个体或种族两者中的一方。是的，事实的确如此，因为爱情和现实的顾虑能够携手并进是一种罕有的幸运；同时，大多数人在智慧、道德及肉体上，都有瑕疵，结婚时原就无法基于爱情或纯粹的选择，往往是从各种外在的顾虑而决定，或在偶然的状况下结合。话说回来，利益婚姻，也可以在讲究实利之余，兼顾到某种程度的爱情，这就是所谓的和种族的守护神取得妥协。

众所周知，幸福的婚姻并不多，因为结婚的本质，其目的并不为现在的当事者，而是为未出世的儿女着想。但性爱若附加上“性向一致”的友情——虽然不多见——也可缔结真正白首偕老的夫妻，这是从完全不同的根源所产生的感情，双方以最柔和的心情，互相慰藉。然而它的发生几乎都在性爱获得满足而消失之后才表现出来。性爱的发生，是男女以未来的第二代为主要着眼点，在肉体、智慧、道德方面取得互相弥补和适应，幸福的婚姻则更加上精神特性的调和。

恋爱是人生解脱的叛徒

为什么恋爱中男人竟会为心爱女性的秋波所眩惑，以致甘愿完全放弃自己，不惜为她做任何奉献牺牲呢？这是因为她身上有着特殊的魅力，以至其他一切都无足轻重了。人们对于某一个特定的女性都有着活泼热烈的欲望，不，几近疯狂的欲望，就是证明。我们存在的核心是难以打破的，而且这也正是这种本质核心永存于种族中的直接保证。如果认为本质的存续是芝麻小事，或加以轻视，那就大错特错了。这种错误的产生，是因为人们这样想：所谓种族的持续，虽和我们相类似，但却不是任何方面都与我们相同的，而且它又是生存于我们所不能知的未来。

这种念头，源于对外部的认识，只见及种族的外貌，而未考虑到内在本质。内在本质才是人类意识核心的根底，而且比意识更具直接性，又是不受个体化原理拘束的物自体，存在于各色各样的个体中，不论并存或续存，其内在本质皆相同。这就是切实渴望生存和永续的求生意志。即使个体死亡，它仍得以保存。话虽如此，但人类的生活并不比现在的状态更佳，因为生命就是不断的苦恼和死亡。

如何才能使个体从痛苦的世界解脱呢？只有否定意志一途。由意志的否定使个体的意志脱离种族的枝干，停止其生存。然而，其后将是什么样的情景呢？彼时的个体意志究竟是什么样的东西呢？这些问题只有任人解说了，因为我们还找不出足以证明它的概念和事实。佛教把生存意志的否定，称为“涅槃”，指根绝人生各种欲望所达到的一种至高至乐的境界。这也是人类一切认识力永远不能达到的境地。

现在，如果我们仔细观察熙熙攘攘的现世，就会发现人们大都是为烦恼、痛苦、贫穷所困扰，再不就是充满无穷尽的欲求。为了防止各种各样的烦恼，虽然每个人都尽了全力，但他们除了只能保持这苦恼的个体的短暂生存外，再不容有其他的奢想了。

然而，在这纷乱的人生中，我们仍看见情侣们悄悄交换互相思慕的眼神，不过，他们的眼神，为何总显得那么隐秘、那么畏畏缩缩、那么偷偷摸摸？这是因为他们原是叛徒，他们故意使所有即将结束的痛苦和辛劳继续延续下去。他们仍沿袭着祖先的做法，又揭开了另一场人生的序幕。

注释

1. 加尔特隆（1600—1681）：西班牙剧作家。

2. 莎密拉密丝（前811—？）：亚西利亚国王夏穆斯·亚达特五世之妃，在其子亚达特尼拉里三世即位后的前三年，都由她摄理政事。

3. 柏拉图认为人的灵魂和意志都是来自“理念界”，灵魂和肉体结合后才变成人；肉体是属于“现象界”。此处所谓的“新个体的新理念”，指生命的最初萌芽乃是灵魂，加入了肉体后，才变成完整的人。这是亚里士多德以前一般人对生命的看法。

4. 希腊的厄洛斯，即罗马的丘比特，司恋爱之神。

5. 希腊神话。忒修斯是阿迭卡王子，于克里特岛得王女奥里亚蒂娜之助，杀死牛头人身之怪物。

二　漫谈男性性倒错

《性爱的形而上学》补述

“你竟如此大胆，不顾羞耻地把这种话说出来，不怕受惩罚吗？”

“我不致受罚，因为我所据以论证的都是真理。”

——索福克勒斯

在《性爱的形而上学》一文中，我曾顺便提到有关男性性倒错的事，说它是由于本能被引入邪途的结果，本以为可以就此打住，不必再详加解释。后来，我对这令人迷惑的问题重加思考，发现其中尚有某些值得注意的问题，并且也有解决的方法，可当作《性爱的形而上学》所述诸事的前提，并可使之获得更清晰的理解，因此再写本文增补，同时附上例证。

男性性倒错就其症候而言，不仅违反自然，而且是极端令人不齿、令人恶心的怪现象。

这种只有在人类天性完全倒错、混乱、堕落时才会发生的行为，应该是非常罕有的。但若根据实际经验来看，我们可发现事实恰恰相反。这种恶习，虽然可鄙可憎，却是时不论古今，地不分南北，处处皆曾发生的，而且屡见不鲜。众所周知，在希腊和罗马时代，这种情

形就相当普遍了，不但可以毫无顾忌、不以为耻地公开谈论，而且还可以公然行之。

这从当时作家的作品中可以充分证明。尤其诗人，几乎没有一个不描写这方面的事情的。连那贞洁的维吉尔[1]也不例外。在远古诗人笔下，甚至诸神如俄耳甫斯[2]（为此，梅娜狄[3]才和他决裂）或塔密里斯[4]等都有断袖之癖。同样，哲学家们对此问题也津津乐道，远比谈女性性倒错问题为多。尤其柏拉图，从他的著作读来，他几乎不知道人间尚有其他爱情。同时，斯多亚学派的哲学家们亦撰文议论，认为此一行为适于贤者。

柏拉图在《飨宴》篇中提到，苏格拉底虽对亚基比亚德[5]百般挑剔，但对他能避免此项毛病却誉之为无比勇敢的行为。亚里士多德也把男性性倒错现象视为普通事情，并没有加以责难。居尔特人更把它公开化，而且给予尊重。还有，克里特岛民之间甚至明订条文，以此作为预防人口过剩的手段，并且予以奖励。同时，据传连身为立法者的费罗拉斯[6]等人也有这种性变态倾向。西塞罗[7]更说，在希腊人中，一个青年如果没有"変童"，是一种耻辱。

对博览群书的读者而言，这种例证大概没有一一枚举的必要了。因为古代书籍中这类记载俯拾皆是，读者也许可以联想起数百个。还有，连一些未开化的民族，尤其是果尔族人，也非常流行这种恶习。

我们再把视线转到亚洲大陆诸国。从上古到现在，莫不如此，虽然程度上有所差别，但是他们也丝毫未加隐讳。不提印度或中国人，光就回教诸国，我们便可发现诗人笔下以"男色"为题材远较"女色"为多。例如萨迪[8]的《蔷薇园》中《爱情》一卷就是专门描写有关男性性

倒错的。在《旧约》或《新约》中均载明这种行径应受惩罚，可见犹太人对此恶习断不至于一无所知。

最后，再谈到基督教的发源地——欧洲，几世纪以来就一直靠宗教、法律和舆论力量来防止这种行为。中世纪时，任何国家对有这种行为的人均处以极刑；法兰西到十六世纪，仍明文规定处以火刑；意大利在十九世纪初的三十年间，还毫无通融地处以死刑，目前则是终身放逐。可知为了防止这种恶习，是有必要做如此严厉处置的。

但这些办法虽能奏效一时，事实上却无法根绝。不管任何时代、任何场所、任何国度、任何阶级间，它总戴着最隐密的面纱暗中进行，往往在你意想不到的地方突然出现。中世纪以前虽然已有死刑的惩罚，但情况并未改变，我们从该时代的书籍中对有关男性性倒错的记述或暗示，都可得到证实。

因此，从这种现象的普遍与不易根绝的事实，我们可以证明那是人类的天性与生俱来的。贺拉斯说得好：“天性，即使你带着耙子赶它出去，它也会立即再转回来。”仅仅凭着这点理由，它就可能经常在各角落出现。所以，归根结底，我们绝对无法避免这事实。我们虽可以轻易地把这事实归纳出结论，也可以和一般人一样指斥、非难这种恶习，但这并不是我处理问题的方法。我与生俱来的天职就是彻底探求真理，发现真相，找出事实的必然结论。

当然，这种根本上就违反自然、违反人生目的的学说，本来就足以令人侧目，更别说去探求真相了。但无论如何，我将勉力一试，求出解答。

首先，我要找出亚里士多德《政治论》（第7章第16节）中的几段作为立论的基础。根据他的见解，认为太过年轻与老迈，均不宜于生

育，因为所生育的子女，不论肉体或精神，大都不健全，不是瘦小，就是孱弱。亚里士多德将此点定为个人应奉行的准则，对一般社会则这样进言：为下一代身体的强壮和健全计，结婚年龄不宜太早或过迟，这两种情形都不能使他们的子女满足，结果只能生育虚弱的子女。

所以亚氏建议，凡是五十四岁以后的人，不论为健康计，或其他诸种理由，纵使尚有性行为能力，也不能让他们生男育女。下文他虽没叙述具体的实行办法，但在他的意见中则明白指出，女子若在这种年龄怀孕时，可以堕胎方法行之，以为善后。

造化无法否认亚氏上述理论的真实性，即根据“自然不是飞跃”的原则，所有的生物都是逐渐衰老退化的，它无法使男人的精液分泌骤然停止，然而它所最惦记的又是种族的纯净，它所关怀的是素质健全良好的个体。但事实上，这期间的生殖大都是生育身体羸弱、愚钝、病魔缠身，或早夭的后代，同时，这些后代将来还会把这些素质传给再下一代。

因此，自然在这种法则和目的之冲突下，往往陷于窘困不堪的境地。正如亚里士多德所说：“自然在其本质上，实在不愿采取任何强制性的手段。”人们虽明知迟婚或早婚都有害于生殖，也无法期待他们以理性的冷静思虑来控制自己的情欲，于是，造化最后只有本着“两害相权取其轻”的原则，采取最后一个办法，利用它惯用的道具——本能。这种本能，正如我在《性爱的形而上学》一文中所说的，不论任何场所，都在指导生殖工作，并能制造出一种奇妙的幻想来。

但在目前，只有把人们的情欲引入邪途，才能达成造化的目的。总而言之，造化的心目中只有形而下的东西，根本不知道德为何物。不仅如此，造化和道德甚至根本是背道而驰的东西，它只想尽可能完

全保持自己一贯的目的，尤其是种族目的。在肉体方面亦是如此，男人陷于性倒错虽然有害，但两害相权之下，毕竟还不算重，于是造化就选择它作为种族恶化的预防剂。

由于造化的顾虑实基于此，所以男人的性倒错，大抵在亚里士多德所揭示的年龄后，才徐徐滋生，随着生育健壮子女能力的衰弱而表现得越来越明显。这是造物成竹在胸的安排。但有一点值得注意的是，从产生性倒错倾向到形成恶习为止，其间的距离非常远。古希腊、罗马或亚洲人，因未有防范的措施，易受实例的鼓舞而养成恶习，以致蔓延得相当广泛。

反之，欧洲各地，由于宗教、道德、法律、名誉等诸种强力的影响，所以使人觉得有所忌惮。我们不妨做这样的估计，假如有三百个人产生这种欲念，因为意志薄弱不堪其扰而见诸行动的愚者，顶多只有一两个而已。因为一般而言，人到了那种年龄，血液已冷却，性欲减退，同时理性亦已臻成熟，一举一动均较谨慎，并能加以忍耐。所以陷于此种恶习者，大抵只是禀性鄙恶的人。

男人一旦形成性倒错倾向，始则对女人感觉冷淡，严重者则由厌生憎。并且，男人的生殖力愈减退，反自然倾向愈具决定性，于是造化便达成了预防种族恶化的目的。性倒错完全是老人的恶习，传出这种丑闻的，也全是老人。壮年男人倒没有此种现象，这实在是令人难以理解的事。当然，其中不能说没有例外，但那也是某些人生殖力偶然提早退废的结果，造化为防预恶劣的生殖，所以把他们转移到另一个方向。

因此，大城市中少数鬻男色的不幸少年，只有对老人送秋波了，青壮年都不是他们的对象。古希腊也许因为实例和习惯，或者不免发生与此原则相悖的例外，但在作家笔下，尤其如柏拉图、亚里士多德

之辈的哲学家，都曾明白表示，通常爱好此道的都是老人。关于这点，普卢塔克[9]曾说出过几句话，颇值得注意："男性性倒错是人生盛年期过后所产生的灰暗爱情，以之驱逐固有的纯洁爱情。"诸神中有男性爱人的，不是马尔斯、阿波罗、巴克科斯、墨丘利[10]等，而是寿高年老的宙斯、赫拉克勒斯[11]。

但是，东方各国因行一夫多妻制度，女性大有不敷分配的现象，所以不得已才发生与此相悖的例外，或许其他女性人口比例偏少的地区，也有此现象。此外，未成熟的精液，亦与老年人的衰退相同，只会产生羸弱、恶劣、不幸的生殖。所以，某些青年朋友间往往也有性倒错的欲望，但因为青年期还能以纯洁、良心、羞耻等加以抵抗，所以，实际养成恶习的并不多见。

综上所述，可知男人性倒错实是造化为预防危害种族而采取的一种间接手段。本来，生殖力的老衰和未成熟，可以以道德上的理由中止生育，但我们不能有这样的期待，因为自然的营生中，原就不考虑道德问题。因而如若遵循自然法则，结果陷入穷途末路时，"两害相权取其轻"，它就采取应急手段，施出策略把本能导入邪途，虽然手法有点拙劣。

总之，因为不幸的生殖有着使全种族渐趋堕落之虞，造化有鉴于此，乃从最大的目的着眼而做防患未然之计。而且，选择手段毫不犹豫。它做事的精神，正如蜜蜂螫杀其子。造化容许这两种恶劣的事情发生，无非是为了避免更大的不幸。

我执笔本文的意图，主要在于解答上述的奇异问题，其次是为论证我在《性爱的形而上学》中所论的学说：对造化而言，种族的利害

总站在其他一切问题之先，所以，本能可以驾驭性爱，并使之产生幻想，包括本文所述的这种可憎而堕落的性欲在内。

此时造化的处理方法虽然是预防性、消极性的，但仍以种族的目的为最后目的。这种观察，正与我的全体形上学说明脉络一致，且可获得更明晰的了解。总之，这虽是奇妙不可解的事情，然而却正是自然的本质。因此，在这种场合下，最主要的不是对恶习提出道德性的警告，而是理解事物的本质。简言之，我们固然该排斥“男色”的现象，然而却不该忽略它的形上学，根据在于：求生意志虽对“男色”予以肯定，允许其开拓另一条情欲的补救之道，另一方面则断绝了它的生育机会，不使杂乱的素质进入遗传的因子里。

注释

1. 维吉尔（前70—前19）：古罗马最伟大的诗人。

2. 俄耳甫斯：希腊神话中的乐工，七弦琴名手。

3. 梅娜狄：希腊神话中狄俄尼索斯的侍女。

4. 塔密里斯：希腊神话中的乐工。

5. 亚基比亚德（前450—前404）：希腊将军、政治家。

6. 费罗拉斯：纪元前五世纪左右，希腊毕达哥拉斯派哲学家。

7. 西塞罗（前106—前43）：古罗马政治家、雄辩家。

8. 萨迪（约1208—1292）：波斯诗人。

9. 普卢塔克（约46—约120）：古希腊作家。

10. 马尔斯：罗马神话中的战神。阿波罗：希腊神话中司预言、音乐、光明之神，也被称为太阳神。巴克科斯：就是狄俄尼索斯，希腊生成之神、酒神。墨丘利：赫耳墨斯的罗马称呼，希腊神话中掌商业、幸福、竞技、雄辩之神。

11. 赫拉克勒斯：希腊神话中宙斯之子，力大无穷的英雄。

三　谈禁欲

禁欲的礼赞

当个体化原理的摩耶[1]面纱高举在一个人的眼前时，此人就没有“人我”之别，对别人的痛苦亦如自己的痛苦一样关心，他不但会尽自己的最大力量协助别人，并且，为解救大多数人甚至可以牺牲一己。循此以进，若一个人认识最内在的真正自我，他必然愿意以一身承担生存以及全世界的痛苦。

对他而言，一切灾难痛苦并不是旁人的事，他不会眼睁睁看着他人苦恼而无动于衷，只要他间接得知，不，只要认为别人有苦恼的可能，对他的精神就会产生相同的作用。因为他已洞察个体化原理，所以对一切都有息息相关的感觉，不像被利己心所束缚的人，眼中只有自己的幸与不幸。他能认识全体并把握其本质；他更能看穿一切都是不停的流转。

人生是苦恼和纷争的连续，人类只是延续毫无意义的努力。他所看到的只有：苦恼的人类、受痛苦摆布的动物和没落的世界。这一切，是那么切近地摆在他眼前，这种人如何会肯定不断被意志行为所操纵的生存？如何会常被这种生存所束缚、受它太深的桎梏呢？

被利己心所俘虏的人，只认识个别事物，只了解它们与自己的关系，而且它们还是出奇翻新的，经常成为欲望的动机。反之，若认识整体的物象及其本质的人，则可为制止一切欲望开拓一条途径，将意志摆脱，进而达到以自由意志为基础的谛念、谛观和完全无意志的境地。当然，被摩耶面纱所隐蔽的人，本身或许也曾遭遇深刻的苦恼，或者曾接触他人的痛苦而感觉到生存的无意义和痛苦，此时他们也许希望永久而彻底地断绝一切欲望，折断欲望的根源，封闭流入痛苦的门扉，使自己纯化净化。

尽管他们这样努力，仍然很难避免受偶然和迷妄的诱惑，诸种动机又使意志重新活动。所以，他们永远无法解脱，即使他们是生存在痛苦之中，但偶然和迷妄时时利用机会展现各种期待，使人觉得现状并非理想的，享乐和幸福正在招手，于是他们再度堕入它的圈套中，又戴上新的手铐脚镣。所以，耶稣说："富人进天国比绳子穿过针眼儿还难。"

到处都是凉爽的场地，但我们却是生存在必须不停地跳跃疾走的由灼热的煤炭所圈成的圆周线上。被迷妄所惑的人，只要偶尔在眼前或立足之处发现凉快的地方，便可得到慰藉，继续绕着圆周跑下去。但洞察个体化原理、认识物自体本质——整体的人，并不因此而满意，他一眼便看穿全场的形势，因而迅即离开圆周线，摆脱意志，并否定反映于本身现象中的存在，其最明显的表现就是从修德转移到禁欲，即他已不能满足于"爱别人如爱自己""为他人摩顶放踵"的仁心，而是对求生意志的现象以及充满苦恼的世界本质，产生嫌恶。具体地说，他已停止对物质的需求、时刻警惕，不使意志执着于某种事物，在心中确立对任何事均持漠不关心的态度。

例如，一个健壮的人，必然通过肉体的生殖器表现性欲。但洞察个体化原理的人则已否定了意志，他谴责自己的肉体、揭穿它的把戏，因此，无论任何情况下都不追求性欲的满足。这是禁欲（或否定求生意志）的第一个步骤。禁欲借此而超越个人的生存，进而否认意志的肯定，他的意志现象也就不再出现，连最微弱的动物性也尽皆消失。这正如完全没有光线也就无明暗之境一般，随着认识完全消灭，自然而然其他世界也消逝于乌有。既无主观，也就谈不上客观。

走笔至此，我想起《吠陀经》中的一节：

> 正如饥饿的孩子们拥向母亲的怀抱一般，世上的一切存在皆为等待圣者的出现而做牺牲。

这里的牺牲，即一般所谓的断念。安格勒·西雷修斯[2]一首名为《把一切献给神》的小诗，也是在表达这种思想，诗云：

人啊，世上的一切都爱着你，
你的周围人山人海。
一切，迎向你奔去，
俾能接近神。

埃克哈特[3]在他的著作中亦有相同的阐述，他说："耶稣说：'当我飞升离开地面时，将吸引万人前来归我。'（《约翰福音》第12章第32节），耶稣与我俱可确证它的真实性。善良的人可把一切东西的本来面目带到神的身边。一个物质对另一者必有它的用途，例如，草之于牛、水之于鱼、天空之于鸟、森林之于动物，皆各有其用，由此事实显示，所有被造物都是为人类而造的，进而可说，被造物是为善良的人而创造，它将把其他被造物带到神的身边。"埃克哈特言下之意是

说，即使动物也可得救。同时，这一段话可为《圣经》较难解的地方（《罗马书》第8章第21至24节）做批注。

> 因为被造物也希望从破灭的束缚解放出来，而享受神的子民的自由荣耀。我们知道被造物一直是辛劳痛苦的，但怀着圣灵最初之果实的我们，心灵在呻吟之余，仍盼望授予子民的身份，即身体的得救。我们因这个希望而得救。但那不是肉眼可见的盼望，眼睛所能见，何必再盼望呢。

佛教的表现也是这样。

例如，尚未成为菩萨前的释迦，在动身离开父王的城堡向荒野出发前，他跨上马鞍，对着马说:“你本生于斯，长于斯，将来可能死于斯。但我现在必须停止你载物拖车的工作，请你驮我离开此地。当我获得正法时（成为佛陀时），绝不忘记你的大功。”

禁欲的进阶

一个人虽能达到禁欲的境地，但他毕竟具备精力充沛的肉体，既有具体化的意志现象，就会经常感到有被牵引进某种欲望的蠢动。因此，为避免使欲望的满足或生存的快适再度煽动意志，挑起自我意识的嫌恶和抗拒，他须不断虐待意志，使禁欲不属偶然发生的事，其本身即为一种目的。此时，他对自己想做的事绝不沾手；反之，对非己所愿之事，即使毫无目的，也会强迫自己去完成。如此，从意识压抑自己的欲望，进而为了否定本身现象的意志，纵使别人否定他的意志——加诸他的不正当举动，也不加抵抗。

不管是出于偶然或出于恶意，凡是从外界降临到他身上的痛苦，一律表示欢迎，即已不肯定意志，不管是侮辱、羞辱或危害，均欢迎它们加盟意志现象的敌对阵容，认为是绝佳的磨砺机会而欣然承受。他由这些痛苦和耻辱，而培养成忍人所不能忍的耐心和柔和的态度，从此情欲的火烛不再在体内燃烧，怒火也无法点燃，完全以不修饰外表的善来消灭恶。进一步又以同样的手法虐待意志客观化的肉体，肉体是意志表现的一面镜子，通常身体健壮必会促使意志产生新活动，使它更加强化，所以，他们不供给身体太多的营养，只借助不绝的痛苦和缺乏，逐渐挫其锐气，甚至以绝食和苦行的方法使意志趋于死灭。他们很了解意志是使自己和世界痛苦的根源，因而对他们而言，最后终于消除了意志现象，不久死亡也随之来临。

因为他们原已否定了自身，要除去支撑住身体的最后一点残留物并非难事。所以禁欲者完全欢迎并欣然接受死亡的降临。但与一般人有所差异的是，不仅他们的现象与死亡同时告终，其本质亦告消除。

这种本质通过现象好不容易才得以保持的虚幻存在，最后终于脱离那脆弱的联系，与死者同时消失于世上。

圣者们

一般的世界史，对于最能阐明我们的观点，否定意志的代表性人物的生涯，均持沉默的态度。因为世界史的题材、性质完全与此不同，不，应该说完全对立。综观其内容，不外乎在说明无数个体的求生意志现象，并加以肯定。这些留名青史的人物，不管是以心机权术而取得优势，或利用群众施展其暴力，抑或为命运人格化的“偶然”发挥所致，但在我们眼前展现的却是任何努力终归枉然，结局仍是一场空。所以，作为一个哲学家，不必徒然追求在时间中流逝的诸现象，而应努力于探究诸种行为的道德意义，从这里才能获得衡量重大事项的唯一尺度。我们也不必顾忌平凡庸俗的大多数人的意见，勇敢地昭告世人：世上最伟大、最重要，而且意义最深的现象，并非“世界的征服者”，而是“世界的克服者”。唯有他们才能放弃那充满整个世界、无时无刻不蠢蠢欲动的求生意志，学会否定的认识，平静地度其一生；唯有世界的克服者，始能表现其意志的自由，因而他们的言语行动才显得与世俗格格不入。基于上述几点，所以一般记载圣者们的生活记录，虽然写得很拙劣，其中还掺杂着迷信或荒诞不经的故事，但对一个哲学家而言，这些素材实有其深刻的意味，它远比普卢塔克[4]，李维[5]等名家能告诉我们更多、更重要的事情。

基督教的道德观

在欧洲，与人们最切近的当推基督教，众所周知，它的道德观即是从最有高度的人类爱引导向禁欲。禁欲，在使徒们所写的文字里开始萌芽，到后来更有完全的发展和明确的显现。使徒们告诉人们要爱邻人如爱自己，要以爱和善行回报憎，要忍耐、温和，对一切侮辱均无抵抗地忍受；为压制情欲，要人们只摄取一点营养，如此才能完全抵抗情欲。这几点就是意志的否定和禁欲的最初阶段。

在福音书中，自我的否定即可称为接受十字架。（参阅《马太福音》第16、24、25章，《马可福音》第8、34、35章及《路加福音》第9、14、23、24、26、27章）循此方向逐渐发展，而产生“赎罪者”“隐者”“僧侣”等名称。以他们本身言之，那确是神圣、纯粹的，但对大多数人而言，却极不适当，所以也就难免朝伪善和令人憎厌的一面发展。因为最佳的立意如果被滥用，那就要成为最恶的事情了。

当基督教达于最盛期时，上述禁欲的萌芽，在诸圣者和神秘家们的著作中开满灿烂的花朵。他们主张以最纯粹的爱心及基于自由意志的完全禁欲来消灭自己的意志，而获得真正的平静，进而忘却自我、沉潜于神的直观中。基督教的这种精神，尤以在埃克哈特的著作《德国的神学》中表现得最为完整和强烈，路德曾为这本书写过一篇前言，他说：“有关神、基督和人的事情，除《圣经》和奥古斯丁[6]之外，这本书使他获益最多。这里所写的规则或教条，完全是以内在最深处的信念为基础而阐释求生意志的否定表现。此外，托勒[7]所撰《学习基督的清贫生活》及《心灵深处》两书，一般评价虽较前者略差一

筹，亦是颇值玩味的卓越著作。依我看来，这些基督教神秘家与《圣经·新约》的教条的关系就如同酒精与葡萄酒一般，或者说，《新约》是隔物视物，而神秘派的著作则是毫无遮蔽，可以看得一清二楚。更可说一者是直接灵感，另一者是间接灵感；一为大神秘，另一为小神秘的差别而已。

印度人的道德观

虽然我们对印度文献的涉猎很有限，所得的知识并不完整，但现在我们所能了解的是，印度人的道德观在吠陀经、圣诗、神话、格言、生活规范及诸诗人的作品和圣者传记中，均有极明显的表现，并且显出它的多样性。他们的道德观告诉人们要遵守的信条是：完全否定对自己的爱，而去爱你的邻人；不独是对人，还要爱所有的生物；要尽自己的所有去帮助别人；要以无限的忍耐心对待加害于你的人；不论处在如何残酷的境遇下，都要以善和爱还报于恶；要以自由意志为基础，欣然接受和忍受一切耻辱；以及禁杀生、戒荤食等。

此外，若想迈向真正圣者的境域，还须坚守童贞、抛弃一切肉欲。为便于沉思默想，须抛弃财产、与家属隔离、居住于与世隔绝的环境中，然后根据自由意志，逐渐加予自己痛苦、虐待意志。最后而有绝食、献身鳄鱼、活埋自己、从喜马拉雅山神岩纵身跳下、被载神像的车子碾压（1840年12月3日《泰晤士报》载，东印度某地区在巨型神像出巡时，有11个印度人投身于车轮下，当场被碾毙。）等等基于自由意志的死亡。这些宗教习俗的起源，至少可追溯到四千多年前。时至今日，虽然在某些种族已有相当的变质，但仍可看到他们实施某种极端的形式时，依然保有其旧貌。

虽然付出这等惨烈的牺牲，但这种风俗却能在几百万人的民族间行之数千年，可见并非一时兴起糊里糊涂做出来的，其根源必在于人类的本性。另外，当我们阅读基督教与印度教的圣者或赎罪者的传记时，便能发觉两者竟有惊人的一致。尽管他们的教义、风俗或环境都有根本差异，然而两者的努力方向和内在生活却完全相同，两者所接

受的规则也很相似。他们之所以宁愿放弃世俗的满足，而从追求完全的清贫中获得一种慰藉，显然他们很了解，意志通常必须不断注入新的营养，并且看破那些东西至终必将破灭。

此外，佛教规则亦劝修行者不应有住家财产之累，甚至为避免使修行者对树产生感情或喜爱，还要他们不可长时间栖息于同一棵树下。吠檀多教派更主张：对达于完成之境域者而言，外在活动与宗教行为是属于多余的。这也和基督教神秘派的见解不谋而合。总之，虽然时代不同、民族互异，却有那么多共同点，这种见解和行为，绝不是如一般乐观主义者所认为的系基于思想的扭曲所产生，而是那甚少形诸表面的人类最优异的本质性格所表现的。

心灵的喜悦境界

欲望越强烈、越贪求我欲之满足的人，他所感到的痛苦也就越多越深，因为欲望经常附在他身上不断地啃噬他，使他的心灵充满苦恼，如此积久成习后，一旦欲望的对象全部消失，他几乎便以看别人的痛苦为乐了。反之，一个彻底否定求生意志的人，从外表看起来，他的确是贫穷、一无所有、既无欢乐亦无生趣的人，但心灵则是一片清澄，充满宁静和喜悦。他们不会被不安的生存冲动或欢天喜地的事情所驱策，因为这些都是强烈痛苦的先导。他们不贪图生之快乐，因为喜悦过后往往接续苦恼的状态。

他们所达到的这种心灵真正的明朗及平静，绝不会被任何人所干扰妨碍。对这种境界，我们内心中的善良精神将立刻可以发现那是比一切成就更卓越的东西，而毅然叫出："勇敢地迈向贤者吧！"当我们亲眼看到或脑中浮现这种境界时，必不由得兴起无限的憧憬，并进一步使我们深切感到，浮世欲望的满足正如抛给乞丐的施舍，维持他活过今天，却也延长了他的苦难到明日。反之，禁欲则是世袭的领地，领主永远不必为这些事情忧虑。

圣人的心灵挣扎

肉体即是意志的客体化形式或具象化的意志，所以只要肉体生存着，即有求生意志的存在，它时时燃起熊熊的烈火，努力在现实中显露它的姿态。因此，圣者们那种平静愉悦的生活，乃是不断克服意志而产生的成果。所以我们不难想象出来，在结成这种果实的土壤里，必须不断与求生意志战斗，因为世上任谁也不可能获得永恒的平静。因此，一本描写圣者内在生活的历史，也就是他们心灵挣扎和获得恩宠的过程史。

这里所谓的恩宠，就是使一切冲动失其效力而赋予深刻安宁以打开通向自由之门的认识方法。我们可以看出，一旦达到否定意志的人，他必须倾其全力保持这种成果，以各种方式削弱经常蠢蠢欲动的意志力，或寄托于禁欲，或为赎罪而过严苛的生活，甚至刻意追求不愉快的事情。

他们既知解脱的价值，所以时时刻刻警戒惕励，以保持这一份得来不易的宁静，即使稍尝没有罪恶的快乐，或者虚荣心略微蠢动，也会感到良心的严厉苛责。因此，最后连这人类欲望中活动最激烈、最难以消灭，也是最愚蠢的欲求——虚荣心，也随即消失。我们可以说，狭义的禁欲就是为虐待意志而不断寻求不愉快的事情，为折磨自己而拒绝快乐，甘愿过着赎罪的生活，也就是故意破坏意志。

痛苦的解脱

除为保持否定意志的成果而实行禁欲之外，另有一条途径亦可达到意志的否定，那就是默认命运所决定的痛苦，并且一般都非属前者那种认识的痛苦，而是因自己切身的体验，有时是因接近死亡，而进入完全断念的境地。大多数人都循着这种途径达到意志的否定，因为毕竟只有少数人才能洞察个体化原理，这些人仅须通过认识即可学会毫无瑕疵的善，对任何人均怀着爱心，把世界的痛苦当作自己的痛苦，从而达到意志的否定。

然而，有的虽已接近这种境界，却大都处于生活舒适的状态，此时，如若受到别人赞扬，一时兴起，又会怀着某种希望，企图求得意志的满足。一言以蔽之，快乐经常成为意志否定的障碍，再度诱惑他走向意志的肯定。故说，一切诱惑都是恶魔的化身。所以，一般人在自己未尝无比的痛苦之时，在意志未否定自己之时，必须先毁坏意志，由渐而进地经过各种痛苦的阶段。

在一番激烈抗争之余，当濒临绝望之际，倏然返回自我的人，就可认清自己和世界，进而改变自己的所有本质，超越自身和一切的痛苦，进入无比崇高、平静、幸福的境域。他可以欣然抛弃过去以最大激动去追求的东西，也可以安详地接受死亡。这种境界，是从痛苦的火焰突然爆出意志否定的银花，谓之解脱。

即使一个禀性恶劣的人，有时亦可从某种惨酷的教训而臻于这种净化的境地。他就像突然间改头换面一般，完全变成另外一个人，因而，他对于从前自己所犯的种种恶行，也不会使良心陷于不安，却乐

意以死来赎回过去的罪孽，因为此时他已把意志现象视为面目可憎的东西，而以欣慰的眼光看它的末日。

就我所知，最能表现因巨大不幸而得到解救、从绝望中而带来意志的否定之诗歌，当推歌德的心血结晶《浮士德》中有关格烈特汉的苦难遭遇。这个故事说明，一个人不仅可以从自由意志的探求而认识世界的痛苦，亦可因自己切身的过度痛苦经验而获得解脱。的确，这位被我欲所驱策的主角，最后终于达到完全看破的境界。

注释

1. 摩耶，迷妄的意思。《奥义书》说，现世并非真我，也不是事物的本性，现世完全是迷妄的幻梦。

2. 安格勒·西雷修斯（1624—1677）：德国宗教诗人。

3. 埃克哈特（1260—1327）：德国神秘主义最主要的代表者。

4. 普卢塔克（约46—约120）：古希腊作家。著有《希腊罗马名人传》等书。

5. 李维（前59—后17）：古罗马历史学家。

6. 奥古斯丁（354—430）早期基督教最大的教父，神学著述丰赡。

7. 托勒（1300—1361）德国神秘主义宗教家。

四　生命的理念

各种阶段的存在理念，虽然都是求生意志的客观化，但囿于“时间”形式的个体，所认识的却不是“个体”，而是结合生殖关系而产生的“种族”。在某种意义下，“种族”超出“时间”洪流的理念，也是一切存在的本质，透过它，我们才能认识个体，也才能谈论存在。然而，由于“种族”本身只是一个抽象存在，它必须在个体中赋形才能存在。因此，意志也只有在个体中才能存在。

不过尽管如此，意志的本质经过客观化后。所表现出来的仍是根深蒂固的种族意识，所有个体追求的急切要事，诸如性爱关系、生男育女及其教育问题，乃至个体的安身立命等，无不与种族发生密切关联。

为此，动物才有交尾欲。（其欲望的强烈，在布尔达哈[1]所著的《生理学》第1卷第247至257页中有详细的叙述。）人类为了性欲的满足，才有对异性的深刻观察，或者为了选择终身伴侣而神思恍惚，产生缠绵悱恻如痴如狂的恋爱。最后，再演变成双亲对子孙的爱。

从内在方面，即从心理而言，意志犹如树木的根干，智慧是它的枝椏；就外观，即就生理而言，生殖器则如树干，头脑是其枝椏。当然，供给养分的并非生殖器，而是肠绒毛，但因个体有了生殖器，才能和它的根源——种族相联系，所以说前者才可算是根干。总之，若从形而下言之，个体是种族所产生出来的东西；若就形而上言之，则是种族在时间的形式中所表现出的不太完全的模样。

以下我将谈谈与上述有密切关系的若干问题。

脑髓和生殖器的最大活力期和衰老期是相互关联的，其发生的时间相去无几。性欲可视为树木（种族）的内在冲动，它使个体的生命萌芽，犹如树木供给树叶养分，同时树叶也助长树木壮大。正由于如此，这种冲力非常强烈，从人类的本性深处喷涌出来。若阉割掉一个人的生殖机能，就好像把他从赖以生长的种族树干砍下弃置一旁，他的体力和精神必将渐渐衰退。

个体对种族所做的服务告终之后，即完成了受精作用后，不论任何动物，必然伴随短暂的力量衰竭现象。许多昆虫甚至在受精后随即毙命。所以塞尔舍斯[2]才有"射出精液就丧失一部分精神"的警语。

就人类的情形而言，生殖力衰退，就表示个体渐趋死亡。不论任何年龄，若滥用生殖力，都会缩短生命；反之，节欲却能增进一切力量，尤有功于体力。正因为如此，节欲是希腊训练运动员的一种方法。若昆虫实行这种抑制，也可使生命延续到翌年春天。

上述种种现象显示：个体生命只不过是借自种族，一切生命力都是种族力量的迸发，但在这里还要附带一点说明：形而上的生命基础，是直接表现在种族中的，并且通过这一点而显现在个体身上。因此，印度人对象征种族不灭的林盖姆和由尼[3]甚是崇拜，同时为了反抗死亡。在死神席巴[4]身上也赋予了这种属性。

即使没有上古流传下来的种种神话或象征，我们只须观察一切动物（包括人类）在从事性欲活动时的热心和认真，也必可了然性欲的激动，这本来就是动物的主要本质，也是种族的一份子对传宗接代大业的效劳。反之，其他所有器官或作用只是直接服务于个体，而非种族；个体的生存实居于次要地位。同时，由于真正延续的是种族，个

体是不能永存的，因此，为了维持种族的延续不辍，个体在激烈的性欲冲动中常常表现出一种把其他一切事物都搁置一旁的习性。

诸位不妨试想一下动物在交尾期的生殖行为，对以上所述就能获得更明确的了解了。我们可以看到它本身所不能自觉的认真和热心。当时，它们的脑子里会有什么念头呢？它会想到自己迟早要死亡？不会。它现在的行为将产生类似自己的新个体而取代它的生存？绝不，它们不会想，也不知道这些问题。但它们却表现得有如非常关怀种族一般。何以如此呢？一言以蔽之，它们全部的意识都集中于生存问题，而只有借生殖行为才能表达最高度的这种欲望，如此，已足以使种族延续不断了。

同时，这也是因为意志是根本，而认识则属偶然，才会造成这种现象。因此，意志不必完全受认识的引导，只要在本原性中决定，在自然的表象世界中就能客观化。如果我们想象动物也有生命欲和生存欲的话，非一般所谓的生命和生存，而是希求与自己相同种族、相同形象的生命和生存，它从同种的雌类中，看出自己的形貌，因而刺激生殖行为的意志。

从外表，通过无限的时间来看，它们的欲望化成相同形貌的个体陆续更迭，并且由于死亡和生殖的交替而使种族维持。就此看来，死亡和生殖不过如同种族脉搏的律动。这虽是由动物所确定的事情，但也可适用于人类。因为人类的生殖行为虽然伴随有目的的认识，但并不全受这种认识领导，而是求生意志的集体表现，是一种本能的行为。总之，我们和动物生殖之际的情形相同，当从事其本能工作时，也不受目的认识的领导，而且大体言之，此时意志不以认识做媒介而表现。不论什么本能的工作，委于认识的只是琐细的部分，而生殖行为才是最伟大、成就最辉煌的本能工作。

从以上的观察，我们不难了解，性欲和其他欲望的性质截然不同：就动机而言，它是最强烈的欲望；就表达的情形而言，它的力量最强猛。不论在何处，它都是不可避免的现象。它不像其他欲望，会产生趣味、气氛、情境之类的问题。它是构成人类的本质愿望，任何动机都无法与之比拟抗衡。它的重要性简直不可言喻；若不能在这方面得到满足，其他任何享乐也无法予以补偿。同时，不管动物或人类，为它常不惜冒险犯难或大动干戈。

若以最坦诚、最直言不讳的话说出这种自然的倾向，我们可以举出门口以男人性器做装饰的庞贝妓馆那句闻名遐迩的题词来说明，那就是："幸福住在这里"。要进去作乐的人，对这句话尚觉自然。出来后，就不免有啼笑皆非之感了。反之，若以认真严肃的态度来说明生殖欲的强烈，希腊神庙圆柱上的那段碑铭可为代表："爱神厄洛斯乃首一者、创造者、万物衍生的本原"。卢克莱修[5]在他的著作卷头所作的优美赞语写道：

大慈大悲的维纳斯啊，
你是爱纳德族之母。
你为人类和诸神带来喜悦。

生殖行为联结子孙的保存，亲情联结性欲，如此，使种族的生命绵延赓续。动物对子孙的爱和性欲相同，它所做的努力远比对个体本身更强烈，所有的动物大抵都是这样，做母亲的为保护子女，往往甘冒任何危险，即使一死也在所不惜，连最温驯的动物也将不惜生死，不辞任何拼斗。这是最佳的佐证，动物的活动现象最为单纯。

以人类来说，这种本能的亲情以理性为媒介，即反省的引导，有时虽不免因理性的阻碍而削减，秉性暴戾凶残者，甚至也有不承认亲

子之情的现象，但就本质而言，实际并非不强烈。在某种情形下，亲情经常击败自私心，甚至牺牲自己的生命以维护子女。

据法国报纸的报道，琉县的沙哈尔镇有一位父亲自杀了，动机很简单，因他的长子已届兵役年龄。法国政府规定：父亲死亡，长子可免除兵役。动物没有理性，没有所谓的反省能力，所以它们所表现的本能母爱，最为纯粹，也最为明显。

总之，这种爱的真正本质与其说出自个体，莫若说直接出于种族。这意味着动物也有种族有赖于子孙而得以保持，必要时得牺牲自己生命的意识。所以，它和性欲的情形相同，这里的求生意志也会产生某种程度的升华，由超越意识本原的个体及于种族。本能的母爱到底何以异常强烈？光凭抽象的叙述恐怕无法形容尽致，为使读者能了解个中详情，我想再举出两三个实例来说明。

水獭被追捕时，立即带着子獭沉入水中，当它们为了呼吸而再度浮在水面时，母獭便以身子遮挡及承受猎人的镖箭，使子獭逃遁。捕鲸时，只要先射杀子鲸，就可以把母鲸引出来。此时，母鲸立刻赶到子鲸身边，尽管它身上中了许多鱼镖，但为孩子的一线生机，仍是寸步不离子鲸，毫无逃遁之意。（史柯斯比[6]《捕鲸日记》）

纽芬兰附近的三王岛中盛产海豹，它们成群结队地在海岛周围来回游泳，寻找食物，但水中有着我们不知道的厉害海兽，海豹屡屡身受重创而逃回，所以，它们一齐游泳时就训练出一套特殊的战术来抵御敌人。当雌豹在岸边产子授乳的七八周间，雄豹就包围在它们周围，即使雌豹饥饿不堪时也不准它跳入海中觅食，如果雌豹有那种举动，雄豹就紧咬住它不放，极力遏阻。就这样，它们一起绝食七八周，孜孜不倦地训练子豹必备的防身战术，等子豹游泳异常精熟，才

允许子豹下海。（弗烈西纳《澳洲见闻录》，1826年）从以上的例子我们可以看出来，深切的亲情不知比理性高出多少了。

此外，布尔达哈所著的《实验生理学》一书中，也提出了他的观察报告，他指出，麻雀及其他许多鸟类，当打猎者接近它们的巢窝时，母鸟就离枝飞到猎者的跟前，振翅发出“噗噗”的声响，装出羽翼受伤之状，使猎者的注意力从子鸟转移到母鸟身上。

云雀也常以己身做饵，诱使猎犬远离它的巢穴。其他如雌鹿或雄兔等，遇到袭击时，总会设法使敌人追袭它们，使其子不受伤害。

燕子遇难时，如救子不成，就会飞回燃烧着的住家中，与雏燕共同赴难。勒弗特市大火灾时，就曾发生过这样的感人事例。火警时，因为雏燕还不会飞翔，母燕始终不肯离开雏燕身侧，最后被火活活烧死了。

把蚂蚁切分为二，它的前半身还会把它的蛹搬运到安全的场所；而从母狗的腹中取出胎儿后，那只濒临死亡的母狗仍会赶到胎儿旁边，予以爱抚，直到被夺去，才开始发出哀恸的哭号，直至死亡。

注释

1. 布尔达哈（1776—1847）：德国生理学家。

2. 塞尔舍斯：二世纪罗马哲学家。

3. 林盖姆：印度供奉于神祠的男性生殖器模型。女性生殖器称为由尼。

4. 席巴：译为自在天，与毗湿奴（即遍照天）、梵天合称婆罗门教三大神。

5. 卢克莱修（约前99—约前55）：古罗马诗人。

6. 史柯斯比（1789—1857）：英国航海家，北极探险家，精研博物学、气象学、磁学。

五　素质与遗传

卡特鲁斯[1]曾说：“每个人皆依其自然所赋予的素质。”

日常经验告诉我们，父母的生殖因子，可将种族及个体的素质遗传给下一代。但这只限于肉体方面（客观的、外在的）的性质。精神方面（主观的、内在的）的素质是否也如此呢？父母亲会不会把这方面的性质遗传给子女呢？这类问题经常被提出来讨论，答案一般也几乎是肯定的。然而，在精神方面的遗传中，何者属于父亲，何者属于母亲，是否可以加以区分？这个问题就较复杂了。

我们在解答这个问题之前，应该仔细回味一下我们应有的根本认识——意志是人类的本质、核心和根源；反之，智慧则只列居次要地位，只能算是附加物，是该实体的偶然属性，不必在经验上证实。至少下列几点应该很接近事实：生殖之际，父亲所遗传的是属于强性、生殖原理、新生命的基础和根源方面的性质，就是意志；母亲的遗传则属弱性、受胎原理、次要性方面的性质，就是智慧。

一个人的道德性质、性格、性向、心地皆得自父亲；而智慧的高低、性质及思想倾向则来自母亲。以上的假定可由实际或经验中得到确证。这不是光凭闭门造车式的物理实验就能决定，而是根据我多年来缜密深刻的观察，同时参考史实所得的结论。

我们不妨先观察自己。看看自己的兴趣倾向如何、有些什么恶习、性格上有什么缺点，也把所有优点或美德列举出来。然后回顾一下你的父亲，一定可以发现你的父亲也有这些性格特征。反之，往往

也能发现母亲的性格和我们竟是截然相异。当然，在品德上也有与母亲相一致者，但这是特别罕有的例子——父母亲性格偶然相似。

人性之不同各如其面，男人有的脾气暴躁、有的富于耐性，有的一毛不拔、有的挥金如土，有的好女色、有的爱杯中物、有的好赌，有的淡漠寡情、有的亲切和蔼，有的忠厚直爽、有的阴险狡猾，有的孤傲自大、有的八面玲珑，有的大胆、有的羞怯，有的温和、有的爱打架滋事，有的胸襟开阔、有的事事耿耿于怀……不一而足，但只要你对此人及其父母的性格做深入周密的调查，并有正确的判断力，当能发现我们所列举的原则并无错误。

例如，有的儿子爱说谎话，这是父亲的遗传。有一出名叫《说谎者与儿子》的喜剧，从心理方面而言，很合情理。但我们必须考虑到两种无法避免的限制的存在。如果以它作为反驳的借口，显然不当。

第一，“父亲时常并不可靠”，除非身体方面的确和父亲酷似，表面的相似还不够，因为受胎期间仍可带来影响。为此，女人改嫁后所生的子女，相貌有时也会和前夫有些相似；偷情苟合所生的子女有时也会和结发丈夫相似。这种影响从动物身上观察会看得清楚。

第二，父亲道德方面的性格虽然确实能表现在子女身上，但往往受到母亲遗传的智慧的影响而产生变化。因此，我们在观察时必须做某种修正。这种变化与智慧差异的程度成正比，有的非常显著，有的甚为微小。简言之，父亲的性格特质未必表现得很明显。智慧对性格的作用，就像人穿上与平日完全不同的服装、戴上假发或胡须而改变了外观一样。

例如，一个人虽从父亲身上接受“热情”的遗传，然而，母亲也给了他优越的理性，即反省和熟虑的能力。热情将因此而被抑制或隐

藏，事事显得有计划、有组织，与原有热情直爽的性格完全相异。但母亲的性向和热情不会完全表现在子女身上，子女往往和她相反。

如果我们以一般人所熟知的历史人物为例，从他们的私生活表现入手，会比较准确。一般史实并不可靠，往往歪曲事实；这些内容通常只限于公共场所的活动或政治活动，并不能表现出一个人性格上的微妙之处。以下我将列举两三个历史实例，证明我现在所论述的问题是正确的，相信专门研究历史的人，还可以给我补充更多适当的例子。

众所周知，古罗马的狄修斯·穆思[2]是个崇高圣洁的大英雄，他把自己的身家性命都献给祖国与拉丁军之战，歼敌无数，以身殉国。儿子在与加利亚人战争时，也为国捐躯。这是贺拉斯所说的“勇敢的人是从勇敢善良的人所生”的最佳例证。莎士比亚也曾就其反面道出其中真味：“卑鄙无耻的父亲就有卑鄙的儿子；一个卑贱的人，他的父亲必定也是卑鄙的。”

古罗马史有几篇忠烈传，记载他们家族代代相传，皆以英勇爱国著名的史迹，费毕亚家族[3]和费布里基亚家族[4]即为典型的例子。而亚历山大大帝和他父亲腓力二世却都是好大喜功、权力欲极强的人。

尼禄[5]的家谱也很值得关注，在塞特纽[6]所著《十二个恺撒

传》的第4、5章开头就叙述一代枭雄的道德问题。根据他的记述，尼禄的先祖从六百年前的克罗底斯崛起，全家人都很活跃，并且骄傲自大、目中无人、性格残酷，一直传到提比略[7]，卡里古拉[8]，最后出了尼禄。这个家族的可怕性格在尼禄身上向最极端的方向发展，比他的祖父和父亲更胜一筹，一来是因他身居高位，大权在握，可以

无所忌惮地为所欲为，二来因为他泼辣无理性的母亲阿格里皮娜[9]没能遗传给他足以抑制暴戾的智慧。

塞特纽写下一则逸事，其意义正好和我们前面所述不谋而合。他说，尼禄降生时，他的父亲曾对前来祝贺的友人说，我和阿格里皮娜所生的孩子一定很可怕，也许他会造成世界的毁灭。与此相反，像米提阿迭斯[10]和基蒙[11]父子，汉弥卡[12]和汉尼拔[13]父子，以及西庇阿世家[14]，都是忠心耿耿、品性高洁的爱国英雄。

法王亚历山大六世的儿子则可怕得和他老子恺撒·波吉亚[15]一模一样。阿尔巴公爵[16]的儿子臭名昭著，和他父亲一样残暴邪恶。法王腓力四世[17]的女儿伊莎贝拉[18]禀性阴狠毒辣，尤以残忍的刑法处死圣堂骑士闻名，后来嫁给英国国王爱德华二世[19]为妻，竟起意背叛，虏获国王，胁迫他在让位状上署名，然后将他投入监狱，准备慢慢折磨至死，未达目的，又以毛骨悚然的残酷方法将他杀害。

被称为“信仰的守护者”的一代暴君亨利八世[20]第一任妻子的女儿玛丽一世[21]和她父亲一样，以疯狂的信仰和残暴闻名，她曾把许多异教徒处以火刑，史家称她为“血腥玛丽”。亨利八世再婚所生的女儿伊丽莎白[22]继承她母亲安妮·巴伦[23]的卓绝智慧，才不致陷于信仰的疯狂，她虽然尽量压抑身上所有父亲的性格，但仍无法完全祛除净尽，有时也难免宣泄出来，她对苏格兰女王玛丽·斯图亚特[24]的残忍态度就是例证。

1821年7月13日弗莱明·伊迪克新闻有这样一则报道：欧培县有一位小姐受托带着两个失去父母的幼童前往孤儿院要求收容，孩子身上带了一点钱，半途中该小姐见财起意想据为己有，竟把两幼童杀害，

遭警方通缉，最后在巴黎近邻的洛西里发现该小姐陈尸水中，经调查证实杀死她的竟是她的生身父亲。

另有两则报道亦可作为佐证，其一发生于1836年10月，汉葛利的贝雷奈伯爵因杀害官吏，伤害亲族被判死刑，报道中指出，他的哥哥更忤逆凶残，以前就因为逆伦弑父而被判绞刑，而他父亲也有杀人前科。一年后，该伯爵的幼弟在伯爵杀害官吏的同一条街上，用手枪狙击他的财产管理者，杀人未遂，被捕。

另一则是1857年11月19日巴黎通讯社所发布的消息，消息称，令商旅亡魂丧胆的犯罪集团魁首陆墨尔及其党羽，已被判死刑。附记中说道："首恶和他手下喽啰的家族，似乎都有犯罪的遗传倾向，他们的家族中死于断头台上者为数甚多。"如果我们有机会去调查一般的犯罪记录，的确可以发现许多相同的系谱，尤其自杀的倾向，大多遗传。

但也许我们会有一点疑问。为什么勋业彪炳的马可·奥勒留[25]大帝竟会生出残虐无道的儿子康莫德[26]？你若知道他的王妃是素有恶评的华丝狄娜[27]，大概就不会引以为奇了。另有一种类似的情形，也可推测，找出它的理由，例如，多米提安[28]和提特斯[29]兄弟，一个仁慈，一个暴虐，其故安在？我认为他们并不是同父同母的兄弟，维斯帕蒂安努斯[30]实际是头戴绿帽而不自知的丈夫。

我们再来谈谈刚才所提出的第二项原则——智慧属于母亲所遗传的问题。

这一点比诉诸自由意志的第一原则更为一般人所承认，但两者却有密切的关系，万不能将二者分开理解，否则就违反灵魂的单一和不可分两种性质。古谚有"母亲的智慧"[31]的说法，由此可证明，自古以

来它就是一个真理。许多经验告诉人们，凡是才慧卓绝的人，必有个理智优越的母亲。反之，父亲的智慧性质，不会遗传给子女，自古以来，以才华见长的男人，他的祖先或子孙，大都庸碌平凡，默默无闻。

话说回来，这虽是千真万确的事实，但偶尔也有例外。威廉·彼得[32]和他的父亲威廉·查泰伯爵[33]就是一例。真正具有伟大才能的人实在难得一见，我们不能不说那是最异常的偶然。

所谓大政治家，除了必须具备优秀的头脑之外，也必须具备某种性格特质，这是得自父亲的遗传。反之，在艺术家、诗人、哲学家之中，我还未发现与此类似的情形，他们的工作完全以天才为基础。

诚然，拉斐尔[34]的父亲也是画家，但并不是伟大的画家；莫扎特的父亲和儿子也是音乐家，但仍不是伟大的音乐家。更有一点似乎颇耐寻味，这两位旷世奇才在各不相同的际遇中，命运之神只赐给他们很短的寿命。他们得到的一点补偿，是在宝贵的幼少年期都有父亲的良好榜样和指导，他们的艺术天分获得了必要的启蒙。

考虑到这一点，我曾在《个人的命运冥冥中似乎都有安排》（《论文集》第1卷）一文中论述过。还有一件事情也应该留意：从事科学方面的工作固需优秀的天赋才能，但不必具有“绝世天才”，而主要是靠兴趣、努力、坚韧不拔的精神，以及幼年的指导、不断研究、多方练习等等。

由于智慧并非遗传自父亲，所以某一家族经常出现某种特殊人才，做儿子的往往喜欢循着父亲开拓的路径前行，所以有些职业大都由一定的家族继承，再辅以上述条件从事科学工作，皆有可观的成

就。如斯卡利吉父子[35]，贝侬利家族[36]，赫歇尔家族[37]的成就，就是明显的例证。

妇女罕有机会用她们的精神能力做社会尝试，她们的性格和天才载入史籍，为后世熟知的事例并不多。否则，我们也许可举出更多的实例以证实智力确是从母亲遗传。一般说来，女性素质虽较微弱，但只要具有这种能力，都能得到很高的评价。

兹举数例为证：约瑟夫二世[38]的母亲玛丽亚·特利莎[39]是非常精明干练的女皇。卡丹那[40]在他的自传第3章中写道："我的母亲有着惊人的记忆力和卓绝的才慧。"卢梭在《忏悔录》第1章也写着："我母亲的美丽、才智、优越的天赋，远超她的身份。"其他如达兰贝尔，虽是妲桑[41]的私生子，但他母亲妲桑堪称巾帼才子，颇有文学才华，且有许多小说和其他著作问世，在当时甚得好评，即使我们现在读起来仍感兴味盎然。

佛罗伦斯[42]也在其所著《布丰[43]的业绩》一书中写道："布丰深信一般人多半是继承着母亲的精神和道德方面的素质，在谈话中每当涉及这方面的事情时，他立刻以夸张的语调赞扬自己的母亲，说她的头脑如何敏捷，她的学识如何渊博。"由此可证她母亲是如何卓越不凡。但这句话中，把道德方面的素质也包括在内，不无值得商榷之处，不知是记录者的笔误，抑为布丰的父母亲"偶然"具有相同的性格，总之，必居其一。

至于母亲和儿子的性格截然不同的实例倒是不胜枚举。

大戏剧家莎士比亚把葛楚德和汉姆雷特描写成相互敌对的一对母子，儿子在道德方面是父亲的代表者，而以复仇者的姿态登场；反

之，若把儿子描写成母亲道德方面的代表者而向父亲寻仇，岂非显得太荒诞可笑了？这是因为父子之间的意志有着本质的一致，而母子之间只有智慧的一致，并且须附加某种条件为基础。所以，母子之间常有道德方面的敌对现象，而父子之间则为智慧的对立。

从这观点来看，沙利加法典[44]所以规定的女性不得继承其家世，实有它的道理。休谟在他简短的自传中说道："我的母亲是个才智卓绝的女性。"舒伯特[45]在所著的《康德传》一书中，这样描述康德的母亲："据康氏本人的判断，说她是天资聪颖的女性。当时的女性难得有受教育的机会，她非常幸运地接受了良好的教育，之后自己又能时时不忘修习。散步时，常督促爱子注意自然界的诸种现象，向他说明那是神的力量。"

歌德母亲的贤明、才智，读者早已耳熟能详，文人笔下经常谈及她的事情，但对他父亲的事情则只字未提。据歌德自称，他父亲并没有太大的才质。席勒的母亲颇有文学才华，亦有诗作问世，苏瓦普的《席勒传》中曾登载她的部分作品。诗坛之星柏克[46]堪称歌德以来德国最杰出的诗人，席勒的作品和柏克的叙事诗相形之下，顿时显得枯燥无味和不自然。他的一个医生朋友阿特霍夫在1798年曾为他出版一本传记，其中有他双亲的记载，颇有参证价值。

他说："柏克的父亲是个博闻广识，并且善良正直的人，唯独烟瘾极深，我的友人经常言及，他的父亲在不得不出面教导子女时，即使只有十来分钟，也非事先备好烟草不可。而他母亲则禀赋绝佳，虽然她的教养只限于看一点普通书籍，写出几个字的程度而已，但柏克常说，如果他的母亲能够受适当的教育，必可成为妇女中的佼佼者。然而，一提到她道德方面的性格时，柏克则又屡屡大加指责。虽然如

此，他仍深信自己多少受到母亲精神素质的遗传，而道德方面的性格则遗传自父亲。”

司各特[47]的母亲是个诗人。1832年9月24日的英国报纸报道司各特的死讯时，曾同时刊载他母亲昔日在文坛的活动情形。她的诗集在1789年出版。希洛克霍斯出刊的《文学新闻》（1841年10月4日）中的一篇论文《母亲的智慧》，对她也有所介绍，这篇论文中记载许多历史名人的有才慧的母亲。我借用两个例子，作为补充例证。巴柯的母亲是卓越的语文学家，有许多作品和译作问世，文笔流畅饶有趣味，显示出她的博学和深远眼光。

柏哈维[48]的母亲以医学知识闻名。另外，哈维也为我们保存了精神薄弱由母亲遗传的显著实例，他举例说：“有一对贵族，姐妹两人都近于白痴，但凭借家里的财富，终于找到了丈夫。据我们调查所知，这种白痴遗传因子侵入该名门家族历时已达一个世纪之久，到他们的第四、第五代子孙时，仍有白痴。”同时，据艾斯奎洛尔[49]的研究报告，精神失常的遗传，母方比父方为多。如果是从父亲所遗传的话，我以为应归于气质的影响而发生疯狂。

就我们所提出的原则而言，凡同一母亲所生的孩子，应该具有相同的精神力，若一人天资聪慧，其兄弟姐妹必伶俐聪慧，这种实例可说屡见不鲜，诸如卡拉齐兄弟[50]，海顿兄弟[51]，朗勃兄弟[52]，居维叶兄弟[53]，施莱格尔兄弟[54]等都是这样。

但上述推论难免往往有不正确的现象，例如，康德的弟弟就是极其平凡的人。形成这种现象在于天才的生理条件，天才不但需要发达而敏感的大脑（来自母亲的遗传），同时也必须具有特异的心脏、蓬勃的精力，也要有热情的意志和活泼的气质（从父亲遗传）。然而，

只有在父亲精力最充沛旺盛的年龄，才能使这种性质表现得最强烈，而且母亲衰老得快，所以，通常都是父母亲在精力旺盛时所生的儿子（长子）禀赋较佳。

康德的弟弟比他小十一岁，资质悬殊自不为怪。若兄弟皆聪明颖悟，通常兄长较为杰出。除年龄问题外，其他如生殖之际两亲精力强弱的差异，以及其他健康障碍等，均可能使某一方面（父或母）的遗传不完全，从而阻碍了天才的出现，虽然这种现象并不常见。附带说明一点，双胞胎之所以没有上述差别，因为他们的本质几乎是完全相同的。

有时，天资聪慧的儿子未必有精神力卓越的母亲，推究其因，可能由于有黏液质的父亲，所以虽有异常发达的大脑，却无法配合血液循环的力量，予以适当刺激。拜伦的情形似乎就是这样，我们从未听说他母亲精神力如何优越之类的事情。

总之，只要方面的异常完整的神经系统和脑髓系统能遗传给儿子，同时具有父亲的热情活泼的性质和强烈的心脏活力，就能产生伟大精神力的必要肉体条件。不必在乎他母亲是否有才慧，只要他父亲属于黏液质的人，就适用上述状况。

一般人的性格常有不调和、不平衡、不稳定的现象，我认为这恐怕是由于意志和智慧继承不同的双方所致。若双亲在他身上彼此相异的素质不能调和，他的内部分裂就愈大、不调和就愈显著。反之，有的人“心”和“头脑”非常相称相适，彼此协力合作，使全体本质显出一致的特色，我想那该是因为双亲的素质已取得均衡调和的缘故。

写到这里，诸位应该能够确信性格遗传自父亲，而智慧系承自母亲的事实了。我们将此信念连同前面所述的两点认识——人与人间不

论道德或智慧因受自然的决定而有显著的差异，人类的性格或精神能力皆无法改变，三者合并起来思索的话，就可以知道，若要真正从根本上改善人类，并非从外而是应从内着手，不是靠教养或教训，而是以生殖的方法，才能达成目的。

早在两千多年前的柏拉图就曾考虑这些问题，他在《共和国》的第5卷中，曾叙述增殖改良武士阶级的“惊人”计划。他说，所有的坏人都必须予以阉割，所有的蠢笨妇女都应禁锢在修道院里，性格高尚的人才能给予闺房的配置，每一个有聪明才慧的姑娘都能得到健全的男人，若如此，不需多少时日，一个更胜于伯里克利[55]的时代必会来临。

我们暂且不讨论这个乌托邦计划，就我所知，古代有两三个国家曾把“阉割”列为仅次于死刑的最重刑罚，如果世界各国都照那种办法实施的话，所有恶人的血统当可绝迹，众所周知，一般的犯罪年龄大都在20岁至30岁之间。所以，从理论上来讲，不是不可能的[56]。以此推论，国家政策所应奖励的就不是那些所谓“端庄娴静”的少女，而是给予“聪明秀慧”的女性某种优惠。人心难测，一个人节操如何，委实难下判断，并且，表露“高尚的性格”乃属极偶然的事，平常罕有那种机会。

一般女性的内在美大多得自容貌丑陋的帮助，智慧方面则无上述复杂难解的问题，只需稍加测试，就可获得正确的判断。许多国家，尤其南德地区的妇女，以头部负荷重物，这对头脑必有不良影响，民间妇女脑筋逐渐迟钝，然后，又遗传给子女，于是全体国民愈来愈愚蠢。所以，此一陋俗若能加以革除，当可增加国民智慧，这才是增加最大的国民财富。

当然，以上这些理论的实际应用还有待其他专家去研究。现在我们再回到形而上学的立场，做一个结论。某种血统自其祖先以来世世代代的子孙，活跃于其中的皆为同一性格，即特定的同一意志，但另一方面它又因为接受了相异的智慧，认识程度和方法的差异，因而使性格上获得新的根本见解和教训。

智慧是与个体同时消灭的，所以，意志无法将上一代的见识移注于下一代身上。然而，因生命的一切新见解可以赋予意志新的人格，意志由此产生变化或改变倾向。基于此一变化，意志就取得肯定或否定新生命的权利；一旦选择了否定，全体现象随即告终。意志与智慧所以如此不断地交相结合，是因生殖必须靠男女两性共同为之的自然法则所产生，再者它也是救济自然秩序的基础。

生命本是意志的复制品或镜子，但借此法则，生命不断地表现意志的新面貌、不断地在它眼前回转，并容许意志尝试各种不同的见解，包括肯定或否定的选择。唯因智慧似此不断地更新和发生完全的变化，才能给予新的世界观，这为同一意志开拓了救济之道。并且，由于智慧由母亲遗传，所以，一般国民才会避忌或禁止兄弟姊妹间结婚，使彼此不产生性爱。或许有少许例外，但那是另有原因的，其中的一方若非私生子，则必是由于性倒错症所造成的。何以如此？那是因兄弟姐妹间结婚所生的子女，通常与存在于其双亲间的智慧和意志合而为一，这种存在现象的反复，是意志所不希望的。

另有一个值得注目的现象，这里一并提出来讨论。我们如果仔细观察，当可发觉，骨肉或手足之间，虽出于同一血统，但彼此间性格截然相反的也不乏其例。有的一个善良亲切，另一个却邪恶残忍；有的一方正直、诚实、高洁，另一方却卑劣、虚伪、刻薄寡恩。为何会产生这些差异？这是令人百思不得其解的问题。

印度人及佛教徒把这种现象解释为前世行为的结果。这诚然是最古老、最容易理解，也是最聪明的解释，却将问题拉得更远了。不过我们也实在很难找出比这更满意的解答。若根据我的学说，我也只能这样回答：那是意志表现它真正的自由，表现意志的本来面目。绝对的自由，不必依循任何必然原理，唯有作为物自体的意志，才能取得这种自由。但物自体本身并不知悉为何如此，因而我们也就无由理解，我们所能理解的只有有原理根据的事项及其应用。

注释

1. 卡特鲁斯（前87—前45）：古罗马诗人。

2. 狄修斯·穆思：古罗马执政官，纪元前340年战死沙场。

3. 费毕亚家族：古罗马贵族。与昆塔斯·费毕努斯·马克西努·卢利安奴斯，弗勒考萨·康克塔特同为罗马名将兼执政官。

4. 费布里基亚家族：古罗马贵族。其中的盖乌斯·费布里乌斯·卢斯舍斯为一代名将和古罗马的道德典范，终生以朴素自守，安于清贫。

5. 尼禄（37—68）：古罗马皇帝（54—68），其母阿格里皮娜毒杀夫克劳迪乌斯后，尼禄被拥立登位，即位之初，得御林军统领布鲁斯及塞涅卡支持，颇能励精图治，但不久即纵情声色，59年弑其母后，因娶妖妇萨比娜，而杀死皇后和布鲁斯。64年罗马城大火灾，全市三分之二化为灰烬。尼禄将此归罪于基督教徒，并对其展开大屠杀。翌年，凶残更甚，举凡违其意者俱皆杀戮，其师塞涅卡也未能幸免。尼禄平日以艺术家自居，曾有诗作，罗马焚城后，大兴土木。67年，尼禄因外有加利亚的叛变，内有元老院、御林军不服调度，情势所迫，终于自杀。

6. 塞特纽（75—130）：古罗马历史学家。

7. 提比略（前42—37）：奥古斯都大帝之妻丽维亚前夫的儿子。大帝无嗣，提比略继任罗马第二代皇帝（14—37），即位前11年，尚勤于政事，后因政治紊乱，采取高压手段，晚年，耽于淫欲，将国事委于塞亚努斯之手，塞亚努斯阴谋反叛，后被诛戮，提比略也忧郁而死。

8. 卡里古拉（12—41）：古罗马第三代皇帝（37—41），奥古斯都大帝的外孙（尼库斯与大阿格里皮娜之子），即位之初，广事建设，患一场重病后，性情大变，行残虐、恣意淫乐、极尽奢靡。后因私怨，被御林军统领卡苏斯·凯勒亚暗杀。

9. 阿格里皮娜（15—59）：大阿格里皮娜的女儿。尼禄生母，被迫再嫁皇叔克劳迪乌斯后，弑夫拥立尼禄，后被尼禄所杀。

10. 米提阿迭斯（殁于前489）：亚提纳的大将，基蒙的父亲。

11. 基蒙（前507—前447）：亚提纳之将军兼政治家。

12. 汉弥卡（前270—前229）：汉尼拔之父。卡尔他哥之名将。

13. 汉尼拔（前247—前183）：卡尔他哥之名将。

14. 西庇阿世家：古罗马贵族，在共和政体时代，人才辈出。尤以克勒留斯·西庇阿（前237—前183）及其孙小西庇阿最出名。

15. 波吉亚（1476—1507）：意大利枢机官、军人、政治家。

16. 阿尔巴公爵（1508—1581）：西班牙将军，任职尼德兰总督时，实施高压政策，被处极刑者达一万八千人。

17. 腓力四世（1268—1314）：法国国王。在位期间（1282—1314）极力扩张王权，对人民横征暴敛，并以迫害犹太人闻名。

18. 伊莎贝拉：腓力四世的女儿。英国国王爱德华二世的妻子。

19. 爱德华二世（1284—1327）：英国国王。在位二十年（1307—1327）。

20. 亨利八世（1491—1547）：英国国王，精力充沛，好大喜功，屡屡干预欧洲诸强纷争，以谋求国力之平衡。宗教革命时，被反对路德学说的法国国王冠以“信仰保护者”的名衔。

21. 玛丽一世（1516—1558）：英国女王。1553—1558年在位。亨利八世与发妻凯瑟琳所生。为励行旧教，而迫害反对者。

22. 伊丽莎白（1533—1603）：英国女王，与玛丽一世同父异母。1558—1603年在位。

23. 安妮·巴伦（1507—1536）：英国女王伊丽莎白之母，生长于法国宫廷，1521年入英宫做凯瑟琳之侍女，后得宠于亨利八世，遂于1533年结婚，不久即失宠。1536年以品行不端的罪名，系狱问斩。

24. 玛丽·斯图亚特（1542—1587）：苏格兰女王，1542—1567年在位，被废，虽受英国女王伊丽莎白的保护，后终因被疑参与旧教徒之阴谋，在拘禁时被处死。

25. 马可·奥勒留（121—180）：古罗马皇帝，161—180年在位。主政宽仁，性喜斯多亚学派哲学，他所笃敬的道德思想代表罗马时代该学派的主要倾向。

26. 康莫德（161—192）：古罗马皇帝，180—192年在位。近小人、耽淫荡、暴虐无道，后被其妾所杀。

27. 华丝狄娜（176年殁）：奥勒留大帝的皇后，以淫逸放恣闻名，其母安东尼努斯亦以秽乱宫廷留名。

28. 多米提安（51—96）：古罗马皇帝，81—96年在位，为确立专制政权大开杀戮，并迫害犹太人及基督教徒。

29. 提特斯（39—81）：古罗马皇帝，维斯帕蒂安努斯的长子，78—81年在位，是一位贤明仁慈的君王，庞贝大火灾时，对救灾不遗余力。

30. 维斯帕蒂安努斯（9—75）：古罗马皇帝，69—76年在位。67年时被尼禄任命为征犹太军司令，获得大胜，69年被军队拥立为皇帝，并得元老院之承认。施政公正廉明，尤其为补救疲弊的财政煞费苦心。

31. 母亲的智慧：意为天赋之智慧。

32. 威廉·彼得（1759—1806）：英国政治家，查泰伯爵次子，25岁即任首相。

33. 威廉·查泰（1703—1778）：史称大彼得，英国大政治家。

34. 拉斐尔（1483—1520）：意大利画家。

35. 斯卡利吉父子：父名尤利乌斯·恺撒·斯卡利吉（1484—1558），意大利人文学家。以学识渊博著称，精研医学及自然科学。子名约瑟夫·加斯图斯·斯卡利吉（1540—1609），古典学家。精希腊、拉丁语文，创“显铭学”“古泉学”，确立“年代学”的基础。

36. 贝侬利家族：兄雅各（1654—1705），弟让（1667—1746皆为瑞士数学家。让之子丹尼尔（1700—1782）为物理学家。

37. 赫歇尔家族：兄弗里德里克·威廉爵士（1738—1822），英国天文学家，天王星的发现者。其妹卡罗琳（1750—1848）及其子约翰·弗里德里克·威廉（1792—1871）皆为天文学家。

38. 约瑟夫二世（1741—1790）：神圣罗马帝国皇帝，1765—1790年在位，在位期间，锐意革新。重要措施有：推行社会政策及国民经济、确立税制基础、废止奴隶制度、改良司法。

39. 玛丽亚·特利莎（1717—1780）：奥地利女皇。奥地利统一的创立者。

40. 卡丹那（1501—1576）：意大利文艺复兴期之医学家、自然科学家。

41. 妲桑（1681—1749）：法国闺秀作家。

42. 佛罗伦斯（1794—1867）：法国生理学家。

43. 布丰（1707—1788）：法国博物学家。

44. 沙利加法典：佛兰肯王朝的宪法，否定女子的王位继承权和土地相续权。

45. 舒伯特（1780—1860）：受谢林影响的德国浪漫派哲学家。

46. 柏克（1747—1794）：德国诗人。

47. 司各特（1771—1832）：英国诗人、小说家。

48. 柏哈维（1668—1738）：荷兰医学家。

49. 艾斯奎洛尔（1772—1826）：法国精神病学家。

50. 卡拉齐兄弟：洛多韦科（1555—1619）、阿果斯丁诺（1557—1602）、安尼巴（1560—1609）兄弟三人皆为意大利画家，并开创一个宗派。

51. 海顿兄弟：兄名弗兰茨·约瑟夫（1732—1809），奥地利作曲家，其弟亦为音乐家。

52. 朗勃兄弟：贝哈德（1767—1840）与昂德利亚斯（1767—1821）堂兄弟两人皆为德国音乐家。

53. 居维叶兄弟：兄乔治（1769—1832），法国自然科学家、动物学家。其弟是博物学家。

54. 施莱格尔兄弟：兄奥古斯特·威廉·冯·施莱格尔（1767—1845），弟弗里德里希·冯·施莱格尔（1772—1829）同为德国浪漫派文艺批评家。后者更富独创性。

55. 伯里克利（约前495—前429）：古雅典最伟大的政治家。

56. 利希腾贝格的《随笔集》（第2卷第447页）中有这样的记述："英国曾提议窃盗罪应处以宫刑。这种处罚虽太残酷，但提案者的旨意是这样的：对窃贼处以宫刑，一来可增加他们的羞耻心，但照样仍可工作；若说偷窃行为会遗传的话，就可作为防范。许多人是因被性欲所惑而起意行窃，若处此刑即可减除那种机会；为人妻者，更会积极地防止丈夫行窃。实际上这些都是一厢情愿的想法，因为，那时妻子已与丈夫离异了。"

六　人生的空虚与烦恼

一

从最低到最高等的意志现象所显现的各阶段中，意志总是孜孜不倦地努力着，但并没有最终目标或目的，因为努力就是意志唯一的本质，不能说达到目标就算终了。所以，它永远无法获得最后的满足，沿途只有荆棘障碍，就这样永无尽期地持续下去。我们可举出最单纯的自然现象，以重力的例子来说明。重力无休无止地努力，向着一个也许抵达时重力和物质都要破灭的重力场中心突进；即使把宇宙弄成一个球体，它也不会中止。

我们再观察其他比较单纯的自然现象：固体的努力是想借溶解以形成流动体，因为唯有变成流动体后，它的化学力才得以自由。液体则为形成气体而努力，一旦从压力中解放出来，立刻变成气体状。亲和力也不是不努力的物体，套用贝梅[1]的话，它并不是没有欲望或需求的东西。

植物的生存也是如此，它们永无休止、永不满足地努力着，不断地成长，最后结成种子，又成为另一生命的起点，如此周而复始。凡此种种，都是毫无目标、毫无最后满足、毫无休止地进行着。世界的每个角落，形形色色的自然力或有机物的形态，都是根据这种努力而表现的；相互竞争，各取所需，而它们所需的物质，只能从另一方夺

取而得。就这样，世界仿佛是一个大战场，到处可以看到你死我活的战争。并且，这种战争多半会阻遏一切事物最内在的本质——努力，而产生抗拒，到头来一切成空，又无法舍弃自己的本质。这种现象一旦消灭，其他现象立刻取而代之，攫取它的物质，所以只得痛苦地生存下去。

努力也与意志相同，是一切事物的核心和本质，是人类接受最明晰、最完全的意识之光所呈现的东西。我们所称的苦恼，就是意志和暂时的目标之间有了障碍，使意志无法称心如意；反之，所谓满足、健康或幸福，即为意志达到它的目标。此一名称也可转用于无认识力世界的各种现象，虽然程度较弱，但其本质仍然相同。我们可发现它们也经常陷于苦恼，并没有永恒的幸福。因为所有的努力俱是从困穷、从对本身状态的不满而产生，只要有不满之心，就有苦恼。并且，世上没有所谓永恒的满足，通常，这一次的满足只是新努力的出发点。努力到处碰壁，到处挣扎，屡经苦恼。正如努力没有最终目标，苦恼也永无休止。

至于有认识力的世界——动物的生命，就可以显现出它们不断的苦恼。试观察人类的生命，这里的一切都被最明晰的认识之光照耀，显现得最清楚。因为意志现象愈臻完全，痛苦也就愈显著。植物没有感觉，所以也没有痛苦。最下等的动物如滴虫类或反射动物等，所感觉的苦恼程度极为微弱；其他如昆虫类等对痛苦的感受机能也非常有限。直到有完全的神经系统的脊椎动物，才有高度的感觉机能，并且，智力愈发达，感觉痛苦的程度愈高。

如此，认识愈明晰，意识愈高，痛苦也就愈多，到了人类，就达到了极点。尤其，一个人的认识愈明晰，智慧愈增加，他的痛苦也愈

多，身为天才，苦恼最多。“智慧愈增，痛苦愈增。”这句话中的所谓智慧，并不是指抽象的知识，而是指一般性的认识及其应用。

素有“哲学画家”或“画家的哲学者”之誉的狄基班[2]，曾以一幅画直观而具体地描绘出意识程度与苦恼程度间的密切关系。这幅画的上半幅描绘有丧子之痛的女人群像，以各种表情和姿势，表达出做母亲的深沉悲伤、痛苦和绝望；下半幅则描绘了失去子羊的一群母羊，各动物的表情、姿势与上半幅互成对应，从而可以了解，并非有明确的认识和明敏的意识才有强烈的苦恼，即使在动物迟钝的意识中，也有痛苦的可能。

由此，我们可以确信，一切生命的本质就是苦恼。这是意志内在本质的命运，动物世界的表现虽较微弱，且有程度上的差别，但苦恼却是不可避免的。

二

认识所照耀的各阶段中，意志化为个体而表现。人类个体投进茫茫空间和漫漫时间之中，是以有限之物存在，与空间和时间的无限相比，几乎等于无。同时，因为时间和空间的无限，个体生存所谓的“何时”“何地”之类的问题，并不是绝对的，而是相对的，因为场所和时间，只是无穷尽之中的一小点而已。

他真正的生存只有“现在”。“现在”不受阻碍地向“过去”疾驰而去，一步步移向死亡，一个个前仆后继地被死神召去。他“过去”的生命，对于“现在”遗留下什么结果，或者，他的意志在这里表现出什么证据，这些都是另一回事；一切都已消逝、死灭，什么都谈不上了。因此，对个体而言，“过去”的内容是痛苦还是快乐，这些都是无足轻重的问题。

但是，“现在”往往一转眼即成过去，“未来”又茫然不可知，所以，个体的生存从形式方面来看，是不断地被埋葬在死亡的“过去”中，是一连串的死亡。但若就身体方面来看，众所周知，人生的路途崎岖坎坷，充满荆棘和颠簸；肉体生命的死亡经常受到阻滞，受到延缓，我们的精神苦闷也不断地往后延伸。一次接一次的呼吸不断地侵入以预防死亡。

如此，我们无时无刻不在和死亡战斗。除呼吸外，诸如饮食、睡眠、取暖等都在和死亡格斗。当然，最后必是死亡获胜。这条路呈现得那么迂回，是因为死亡在未吞噬它的战利品之时，就是我们从诞生到死亡之间，每一时刻都受它的蓄意摆布。但我们仍非常热心、非常

审慎地希望尽可能延长自己的生命，那就像吹肥皂泡，我们尽可能把它吹大，但终归会破裂。

我曾说过，没有认识力的自然内在本质，是毫无目标、毫不间断地努力着，若观察动物或人类，则更显得清楚。欲望和努力，是人类的全部本质。正如口干欲裂必须解渴一样。欲望又是基于困穷和需求，亦即痛苦。因此，人类在原来的本质上，本就难免痛苦。

反过来说，若是欲望太容易获得满足，欲望的对象一旦被夺，可怕的空虚和苦闷就立刻来袭。换句话说，就是生存本身和它的本质，将成为人类难以负荷的重担。所以，人生实如钟摆，在痛苦和倦怠之间摆动，这二者就是人生的终极要素。说起来真是非常奇妙，人类把一切痛苦和苦恼驱进地狱后，残留在天国的，却只有倦怠。

一切意志现象的本质——不断地努力，臻于更高度的客观化后，意志就化为身体而呈现出来，随后就是一道铁令：必须养育这个身体，以获得主要的普遍基础。给予这道命令的，就是这个身体客观化后的求生意志。

人类是这种意志最完全的客观化，也是宇宙万物中需求最多的生物。人类彻头彻尾是欲望和需求的化身，是无数欲求的凝集，人类就这样带着这些欲求，没有任何辅助，并且在困乏以及对一切事物都满怀不安的情形下，生存在这个世界上。

所以，人的一生，在推陈出新的严苛要求之下维持自己的生存，通常必是充满忧虑的。同时，为避免来自四面八方的威胁人类的各种危险，还须不断警戒，不时留神戒备，小心翼翼地踏出每一个步子，因为有无数的灾难、无数的敌人环伺在他四周。从野蛮时代直到现在

的文明生活，人类踏着这样的步伐前进。人，从来没有“安全”的时刻。

啊！生存多么黑暗，多么危险，
人生就这样通过其中，只要保住生命。

——卢克莱修[3]

大多数人只不过为这种生存而不断战斗着，并且，到最后仍注定丧失生命。但使他们忍受支撑这一场艰苦战的力量，与其说是对生命的热爱，不如说是对死亡的恐惧。无可避免的死亡如影随形地站在他们背后，不知何时会逼近身来。

人生尤如充满暗礁和漩涡的大海，虽然人们小心翼翼地回避，然而用尽手段和努力，也只能侥幸地顺利航行，人们也知道他们正一步步地接近遇难的时刻和地点。尽管如此，他们的舵仍然朝这方向驶来。那是人生航程的最后目标，是无可避免、无可挽救的整体性破灭——死亡。对任何人而言，它比从前所回避的一切暗礁都更险恶。

综观人生的一切作为，虽是为从死亡的隙缝逃脱，但苦恼和痛苦仍是不可避免的。为此，也有人渴望一死，以自杀的方式提早死亡的来临；此外，如若穷困和苦恼稍止，容许人们略事休息，倦怠也将立刻随之而来。如此，人类势必又得要排遣烦闷了。

生物活动的动机是为生存而努力，但生存确保之后，下一步又该做些什么呢？人们并不了解。因此，促使他继续活动的是如何才能免除、才能感觉不到生存的重荷，换句话说，就是努力从倦怠无聊中逃脱出来，也就是平常所谓的“打发时间”。如此，没有困穷或忧虑的人，虽卸下其他一切负担，但现在生存本身就成为了负担。

倦怠是一种绝不可轻视的灾祸，最后甚至会使人将绝望之色表现于脸上，而认为缩短过去，花费偌大努力维持下来的生命，似乎较为有利。尽管人类相互间没有爱心，却能热心相劝，这是因为倦怠也是社交的起源。

人必须靠面包和娱乐生存。倦怠与饥饿相同，常使人放纵不检，常被作为预防的对象。费拉德弗监狱以“倦怠”作为惩罚重犯的一种手段，让囚犯处于孤独和无为状态。仅此就很令人吃不消了，有的甚至因为不堪寂寞而自杀。正如贫穷是人们苦恼的常见原因一样，厌倦是上流社会的祸害。而在中等阶级，星期日则代表厌倦，其他六天代表穷困。

所谓人生，就是欲望和厌倦之间的不断流转。就愿望的性质而言，它是痛苦的；成就则会令人生腻。目标不外乎是幻影，当你拥有它时，它就失去魅力，愿望和需求必须重新以更新的姿态出现。没有这些轮替，则人会产生空虚、厌倦、乏味无聊。这种挣扎，也和跟贫穷格斗同样痛苦。

愿望和满足若能相继产生，其间的间隔又不长不短的话，这时苦恼就最少，也就是所谓幸福的生活。反之，如果我们能够完全摆脱它们，而立于漠不关心的旁观地位，这就是通常所称的“人生最美好的部分”“最纯粹的欢悦”，如纯粹认识、美的享受、对艺术真正的喜悦等皆属于此。

但这些都须具备特殊的才能才行，所以只惠予极少数人，并且拥有的时刻也极短暂。唯因他们的智慧特别卓越，对苦恼的感受自然比一般人敏锐，个性上也和常人截然不同，所以他们必难逃孤独的命运。身为天才的人，实是利害参半。

一般人则只生存于欲望中，无法享受到纯粹智慧的乐趣，无法感受纯粹认识中所具有的喜悦。若要以某种事物唤起他们的同感，或引发他们的兴趣，也必须先刺激他们的意志不可。

他们的生存是欲望远多于认识，他们唯一的要素就是作用和反作用。这种素质常表现在日常的琐细事情中，例如，有人在游览名胜古迹时，老爱刻下自己的名字以示纪念，就是为了要把“作用”带到这个场地来。又如，有人在参观珍奇的动物时，观看仍嫌不够，还要想尽方法去触怒、逗弄、戏耍它们，这也是为了感觉作用和反作用而已。刺激意志的需求，更表现在赌博游戏的出奇翻新上，凡此俱见人类本性的肤浅。

然而，不管自然如何安排，不论幸运是否曾降临到你身上，不拘你是王侯将相或贩夫走卒，不管你曾拥有什么，痛苦仍是无法避免的。古神话中尚且记述：

珀尔修斯[4]之子仰天而悲叹：

我是宙斯之子，克罗诺斯[5]之子，
却要忍耐莫可言宣的苦恼。

人们虽为驱散苦恼而不断努力着，但苦恼不过只换了一副姿态而已。这种努力不外乎是为了维持原本缺乏、困穷的生命的一种顾虑。要消除一种痛苦本就十分困难，即使侥幸成功，痛苦也会立刻以数千种其他姿态呈现，其内容因年龄、事态的不同而异。如性欲、爱情、嫉妒、憎恨、抱怨、野心、贪婪、病痛等无不如此。

这些痛苦若不能化成其他姿态而呈现的话，就会穿上厌腻、倦怠的阴郁灰色外衣。为了摆脱掉倦怠厌烦，就不得不大费周章了，即使驱除了倦怠，痛苦恐怕也将回复到原来的姿态再蠢蠢欲动。总之，所

谓人生就是任凭造物者在痛苦和倦怠之间抛掷。但我们不必为了这种人生观而感到气馁，它也有值得慰藉的一面，从这里也许可以使人提升到像斯多亚学派一样对自己现在的苦恼漠不关心的境界。

对这些苦恼我们既无法忍受，于是，在这样的心情下，就有许多人把它当作偶然的、由于容易变化的因果关系而产生的东西。如此，对某些必然性、一般性的灾祸，例如老衰、死亡或日常生活的不顺等，人们往往不觉得悲伤，反而能对它持以嘲弄的态度。但痛苦原是人生固有的、不可避免的东西，而它的表现姿态和形式，皆被偶然左右，所以，苦恼总在"现在"中占据一个位置。

若移去现在的苦恼，从前被拒之门外的其他苦恼必定乘虚而入，占据原来的位置。就本质而言，命运对我们并不产生任何影响。一个人若能有这样的省悟、认识上述道理，他就能获得斯多亚学派的恬淡平静，不再为本身的幸福惦念了。然而，事实上究竟有几个人能以这种理智力量来支配直接感受的苦恼呢？也许完全没有。

由以上的观察可知，痛苦是不可避免的。旧的痛苦刚去，新的痛苦又来。由此，我们可以引出一个不算不合理的假设：每个人身上固有的痛苦分量是一定的，即使苦恼的形式经常更迭，痛苦的分量从不会有过与不足的现象，决定一个人苦恼和幸福的因素，绝非来自外界，而是来自分量和素质的不同。

这些纵然由于身体的状态、时间的不同，而有几分增减，但就全体分量而言并无改变。这个假设，可由众所周知的下列经验证明：一个人若有巨大的苦恼，对比它小的苦恼就几乎毫无所觉；反之，没有大的苦恼，即使一丁点儿的不协调，也会使他痛苦不堪。

所以，经验告诉我们，一种即使想象起来也足以让人不寒而栗的大不幸，一旦降临到实际生活中，从发生至克服它的期间，我们的整体气氛并未有任何改变；反之，获得长期急切等待的幸福后，也不会感到有何特别的愉快欣慰。一种深刻的悲伤或强烈扣人心弦的兴奋，只有来自刚产生变化的那一瞬间。但这两者皆以幻想为基础，所以不久后旋即消失。

总之，产生悲哀或欢喜的原因，并非直接为了现存的快乐和痛苦，而是由于我们是在开拓我们预期的新未来。痛苦或欢喜，因为借自未来，所以并非永恒的东西。

根据以上假设，可知大部分苦恼和幸福也与认识力相同，是主观的、由先天所决定的。我们还可另举事实证明之：财富并未见能增加人的快乐，穷人露出愉快神色的机会至少并不比富人少。由此可知，人类的快活和忧郁，绝非由财产或地位等外在事物而决定。

进而言之，我们也不能断言：某人遭遇偌大不幸，会闹自杀吧！或者，这点芝麻小事，大概不致造成自杀吧。话说回来，一个人快活和忧郁的程度，并不是任何时刻都相同的。这种变化，也不取决于外界事象，而应归于内在之状态，即身体状态的变化。这种变化，纵使一时出现，也可提高我们快乐欢喜的气氛，但通常不是由任何外在原因所产生。

我们往往只看到自己的痛苦是缘于某种外在关系，因而感到意志消沉，以致认为如能消除它，必可获得最大满足，其实这是妄想。我们的痛苦和幸福的分量，是整体的，任何时候都由主观决定，忧郁的外在动机和它的关系，正如遍布全身的毒瘤脓疮与身体的关系一般，它已在我们的本质中扎根。驱逐不去的痛苦，一旦缺乏某种苦恼的外在原因，就会分散成数百个小点，以数百个细碎烦琐或忧虑的姿态呈

现；但当时我们一点也感觉不出来，因为我们的痛苦容量，已经被"集分散的烦恼于一点"的主要灾祸所填满。

如此，一件重大焦急的忧虑刚从胸中移去，另一个苦恼立刻接替了它的位置，全部痛苦的原料早已准备在那儿，之所以尚未进入意识之中成为忧虑，是因为那儿还没有余地一齐容纳它们，使它们暂时处于假寐的状态，停留在意识界限的末端。然而，现在场所已敞开，准备停当的材料就乘虚而入，占据了支配一天的忧愁王座。虽然实质上它比先前消失的忧虑要轻得多，但它却可以膨胀成如刚才的一般大，恰好占满那王座，成为那一天的主要忧虑。

过度的欢喜和激烈的痛苦经常会在同一个人身上发生，两者互为条件，都以极活泼的精神为前提。正如以上所述，此二者非由真实的现存物产生，而是来自对未来的预想；又因痛苦是生命所固有的，其强烈程度依主观性质而定，某种突然的变化并不能改变它的程度。因此，发生一种激烈情绪是以错觉或妄想为基础的，而精神的过度紧张则可由认识力加以避免。但"妄想"一般人并无法察觉，它悄悄地、源源不绝地制造使人苦恼的新愿望或新忧虑，使人冀求获得永久的满足，旋即又一个接一个枯萎干涸。

妄想产生的欢喜愈大，一旦消失，所得痛苦也愈深。就这一点来论，妄想犹如高崖绝壁，除非避开这里，否则只有艰苦地坠落；妄想消失而带来突如其来的过度痛苦，正如在峭壁上失足陡然坠落下去一样。因此，一个人如果能战胜自己，经常能够很清楚地看透事物的整体，以及与它相关联的一切，这样，就不会在实际事物中赋予欲望和希望的色彩，如此就可回避痛苦或妄想。斯多亚学派的道德观，从这种妄想和结果挣脱出来，代之以坚实的平静，为其主要目的。贺拉斯[6]的名著《颂歌》对这一点有深刻入微的观察。他说：

遇难境当保持沉着，
在顺境中，
宜留心抑制过度的欢喜。

然而，苦恼并非从外界注入，它就像流不尽的苦汁，而它的泉源正在我们心底，但一般人都视而不见。不独如此，我们还不时找些借口，到外界寻找痛苦的原因，使痛苦永远与你形影不离。那正如一个原本自由自在的人，却无端去塑造一个偶像，当作主人一样侍奉。

总之，我们孜孜不倦地追求一个接一个的愿望，即使获得满足，也不会就此满意，大抵在不久后又发现那是一种错误而受辱的感觉。我们正如希腊神话中达那瑟斯[7]国王的女儿一般，尚不自觉自己身在永远汲不满的汲水罚役中，还经常渴求新的愿望。

我们所希求的东西在未得手之时，
总以为比什么都好，
到手之后，又不免大失所望，
我们是为需求生命而喘息挣扎，
永远成为希望的俘虏。

这种现象将继续到什么时候？或者需要多少性格的更替变幻，才能走到既无法满足又无法看破的愿望尽头？

至此，我们该可发现我们所搜寻的是什么，使我们苦恼的又是什么了。现在，我们既已认识到苦恼是生存的本质，人类无法获得真正的满足，这样，尽管我们和自己的命运尚不能取得调和，但我们却可与生命求得妥协。如此开展的结果，也许将使某些人带着几分忧郁气质，经常怀着一个巨大痛苦，但对其他小苦恼、小欣喜则可生出蔑视之心。这种人比那些不断追求新幻影的普通人要高尚得多。

三

所有的满足——幸福，实际上往往是消极的东西。本来，自然就无意赐予我们幸福，不为一个愿望的达成而感到满足。因为愿望虽是一切快乐的先导条件，但产生愿望却出于“缺乏”。并且，愿望获得满足后就消失，快乐随之消失。所谓满足或幸福，也不可能免于痛苦穷困的状态。

总之，愿望纠缠不休，足以扰乱我们的平静，就算倦怠也是一种痛苦，它会造成我们的生存重荷。我们要获得或达成某件事情，总是困难重重。一个计划总要遇到许多阻力，沿途布满荆棘，并且当你好不容易克服一切而最终获得时，实际你只是免除一种苦恼、一种愿望，再也得不到什么，它和这一愿望未表现之时的状态无丝毫差异。

直接给予我们的通常只有缺乏，即痛苦。也许当满足或快乐呈现时，我们能回忆起从前的苦恼或缺乏，但这仅仅是间接的了解。其实，我们从未正确体认或珍视过现在所拥有的幸福或利益，而仅视之为当然的事情，这乃是因为它们仅以抑制痛苦来消极地满足我们。一旦失去它，才逐渐察觉出它们的价值；这是因为缺乏、穷困、苦恼能够积极地直接传达给我们。

因此，当我们回想摆脱穷困、病痛或缺乏时，常流露欣慰之情，只因那是享受现在的唯一方法。就求生欲望所表现的自私立场来看，我们无法否认，当我们目睹或叙述他人的苦恼时，可得到一种满足或快慰。卢克莱修就曾很率直地叙述出这种心理：

海上狂风大作时，伫立岸边，
看着舟人的劳苦，心生快慰，
不是幸灾乐祸，
而是庆幸自己得以幸免灾祸。

但这种喜慰，这种幸福的认识，实已非常接近积极的恶意了。一切幸福都是消极的，而非积极的，所以不可能有永远的满足或喜悦，我们只是避免这一次的痛苦或缺乏，但接踵而来的不是新的痛苦，就是倦怠，是空虚的憧憬和无聊。从世界和人生最忠实的镜子——艺术，尤其是从诗歌中就能得到证实。所有的叙事诗或戏剧，不外是表现人类为获得幸福所做的挣扎和努力，而从未描绘永恒而圆满的幸福。这些诗的主角历尽了千辛万苦或通过重重危险，终于走到他的目标，一旦到达终点后，便匆匆闭幕、草草收场了。

如果再继续写下去，只有表示书中或剧中的主角以为的无比幸福的灿烂目标，原来却是那么稀松平常，使人沮丧失望。同时，他达到目的之后，境况并不比先前更好。在那里，不可能有永恒真正的幸福，所以也不能成为艺术的对象。诚然，《牧歌》的目的本来是想描绘这类幸福，但显而易见，若如此，就不是原来的《牧歌》了。

那类题材，在诗人手中通常是以叙事形式表现，由小小烦恼、小小喜悦、小小努力构成一首叙事诗，或者成为描写自然美的叙事诗。自然美本来是没有意志的纯粹认识，事实上确实是唯一纯粹的幸福。在它之前，没有苦恼、没有欲望，在它之后不会伴随后悔、苦恼、空虚、倦怠。但由这样的幸福所填满的并不是全部人生，仅仅是其中的一个季节。

在诗歌中看到的东西，在音乐中也可以发现。在音乐的旋律中，可以看出解脱后的意志的内在历程，看出人类心情涨落、憧憬、苦

恼、欢喜的最神秘的内部。旋律经常离开基调，而继续无数的犹疑彷徨，以致成为最悲痛的不和谐，但最后又复归于基调。基调虽是意志的满足和安心的表现，但若持续太长时间，则变成了腻烦而无意义的单调，这相当于倦怠。

根据以上观察，我们应该可以明了，一切幸福都是消极的，我们不可能得到永恒的满足，人生所有的现象皆为意志的客观化，意志的努力没有目标、没有结局。这种没有结局的特征，在意志的一般现象（即其最普遍的形式——无限的时间和空间）以至最完全的现象——人类的生命和努力中，都能充分体现出来。

我们可以假定，理论上人生有三种极端，并可把它当作现实人生的要素。

第一是强烈的热情、激烈的意欲，它表现于历史的伟大人物中，此外在叙事诗或戏剧中也常有描绘。

第二是纯粹的认识、理念的把握。这项因素以认识力摆脱意志的羁绊为前提，达到天才的生活。

第三是意志和认识都处在昏睡的状态、空虚的憧憬之中，使生命麻痹的倦怠。

个体的生命并非永远停留在某个极端，甚至连碰触它们的机会也极少，多半只是畏缩在其中之一的身侧，踌躇地向它接近，需求些许能带来刺激的东西，如此周而复始地重复着以免倦怠。大多数人终其一生，外在生活空虚无意义，内在生活更是愚不可及，实在可悲可叹。就像一个梦游患者，带着缥缈的憧憬和痛苦，蹒跚地度过一生。

他们亦与钟表的构造相类似，发条扭紧后，它就机械地左右摆动。人类呱呱落地时，人生钟表的发条就拧紧了，从此一节一节、一拍一拍地重复着单纯的变化，反复出现相同的曲调。不论什么人，他的一生只是绵延无限的种族之灵，顽固求生意志中的一场梦。

在这所谓“种族之灵”和“时间”“空间”构成的无限广阔的平面上，勾画出的个体形象，若有若无，并且为我们一瞬间的生存空出场所，由别的个体取代。

但这里也有人生庄严的一面，为了这一个个虚幻的影像和接二连三的空虚计划，求生意志必须倾其全力，饱尝激烈痛苦作为交换。最后，经过长时间的恐惧忧虑，死神立刻出现。我们看到尸体之所以会显得严肃，正是因为如此。

综观个体的一生，若只就其最显著的特征来看，它是一个悲剧，但若仔细观察其细节，则又带着喜剧的性质。如果我们把每天的辛劳活动、每一瞬间的嘲弄、每一时刻的不幸、愿望和恐怖，都当作“偶然”的戏弄，那就变成喜剧的场面了。

但永远无法满足的欲望、徒劳无功的努力、被残酷命运践踏的希望、苦恼累积出来的生死迷惑等，这些通常都是悲剧。我们的一生必须带着悲剧的一切苦恼，似乎命运对我们生存的悲惨也加以嘲笑，而且，我们还不能坚持悲剧性人物的品位，在人生的广泛细节中，有时仍不得不扮演愚蠢的喜剧角色。

人生虽然充满大小不等、形色不一的灾厄，经常处在不安和动摇之中，照理已足够让我们疲于应付了，但这还不包括生存的空虚或浅薄，不包括人类在无忧无虑的闲暇时候的倦怠无聊。换言之，人类精神在现实世界所经历的忧虑、悲哀、工作等仍嫌不足，还要以种种方

法制造各种迷信，开拓幻想世界。以它们为对象，浪费时间和劳力；纵使现实世界给予我们休闲，我们也不领情。

这种现象大多发生在气候温和、土地肥沃、生活容易的国度，尤以印度人为最，希腊、罗马、西班牙等次之。人们创造了类似自己形象的鬼神、神灵和圣者，不时向他们供奉祭品、祈祷或装饰神殿神像，此外当然少不了要许愿、还愿、朝圣、顶礼膜拜一番。我们对他们的忠诚服务到处与现实同在，甚至人生所做的事情，都要考虑他们的反应，致使我们被幻影所迷惑，对希望锲而不舍。

我们与他们的交往几乎占了人生的一半，甚至往往觉得比和现实交往有趣。这是人类二重要求的表现。其一是对助力和保护的要求，另一是对工作和消遣的要求。当发生灾难或危险时，人们并不用宝贵的时间和努力以谋补救或预防，而徒以祈祷和祭品乞怜于神明；纵使未必有效，也可借着与虚幻的神灵世界的想象式交往而吻合第二要求——消遣和工作。这正是所有迷信的不可轻侮的功效所在。

四

从研究人生最主要的特征概括说来，在先天方面我们可以确信的是：人生的全部基础不适于真正的幸福，它的本质已变形为各色各样的苦恼，人生彻头彻尾是不幸的状态。我们若取出某一特定的场合，试想象其光景，或翻阅历史的每一个角落，看看其中所记载的许多难以名状的悲惨实例，如此，必可从心底唤起上述确信。

然而，那已远离了哲学本质的普遍立场，容易被责难：那是从个别的事实出发，是偏执一词的；并且容易引起争论，人类幸还是不幸，见仁见智。

因此，唯有以先天的方法、完全冷静的哲学态度，证出奠基于人生本质的难以避免的苦恼是从普遍性出发的话，才能免于非难和疑虑。但通常还是从后天方面容易获得确证。

当我们从梦幻的青年期觉醒后，只要时刻注意自己或他人的经验，逐渐扩展见闻，学习过去或现在的历史，最后再读读大诗人的不朽杰作，先祛除偏执的主见，不使自己的判断力麻痹，必可获得这样的结论：人间原是偶然和迷惑的世界，愚蠢和残酷恣意地挥动鞭子，支配着世界上大大小小的事情。要使“更好的东西”见诸实行，仍有待更大的努力。

一个高尚而贤明的措施没人虚心倾听，要表现它的效果更难如登天。相反，思想界充满不合理，遍布无穷的错误；艺术界充斥着平凡和愚劣；行为领域则由邪恶和虚伪掌握主权，只是偶尔略被中断而已。

在这种情形下，一篇出类拔萃的著作通常是作者苦心孤诣的研究成果，从未倚赖任何凭借，然而它所赢得的却是同代人的憎厌和唾弃，人们对这些作品，恰如对异于地球事物秩序的外层空间星球一样排斥、隔离、漠视。

然而，个人的一生到底怎么样呢?

所有的传记都是一部“苦恼史”，是大小灾难的连续记录，一般人会尽可能隐藏它，是因为他们了解，别人绝少会对他感觉同情怜悯，反而因为自己得以免除那些痛苦而暗自庆幸。一个有思虑而正直的人，当他濒临人生终点的时候，一定不希望再生于此世，反而宁愿选择完全的虚无。

莎翁名剧《汉姆雷特》，主角的独白内容，不外乎在说明他已彻悟人世的悲惨，而断然以为“完全的虚无”更值得欢迎。如果自杀确实可获得这种空无的话，当一个人面临“要不要活下去”的抉择时，自杀岂不成为他的最大期望而毫无条件地选择吗? 并不，那样做并不能解决一切，我们内心也不做如是之想，似乎有某种东西喃喃自语：死亡并非绝对的毁灭。

连有“历史之父”之称的赫勒多图斯[8]也说：“世上没有一再希望不要活下去的人。”两千多年来，未见有人予以驳斥，足见其中真理。所以，虽然我们经常感叹人生短促，但短促难道不正是一种幸运?

如果我们把一个人的生命中所遭遇到的痛苦与不幸通通摆在他的眼前，他必定会大吃一惊，不寒而栗；如果我们引导最顽固的乐观主义者，到医院、疗养院、外科手术室去参观，再带他们到牢狱、拷问室、奴隶窝去，陪他们到战场和刑场走一遭，把所有阴森悲惨的巢窟

打开让他们看看，最后，再请他参观乌格林诺[9]的死牢，他必定能了解“所有可能世界中的最好世界”到底是何物了。

但丁所描写的地狱，材料若非取自现实世界，又能来自何处？那也正是真正地狱的模样。反之，当他着笔描写天堂境况和它的快乐时，便遭遇到难以克服的困难。因为我们的世界对这方面完全不能提供任何材料，因此，他只有再三重复他的祖先或比特丽丝[10]及许多圣贤的教训，来取代天国的快乐。由此，我们可以充分了解这个世界是何物了。

当然，表面的人生，有如粗糙的货品涂上彩饰一般，苦恼都被隐藏着，反之，手中若有什么引人侧目的华丽物品，任何人都会拿出来摆弄一番。人心的满足愈感欠缺，愈希望别人认为他是幸福的人。一个人愚蠢到了这种地步，要以他人的所思所想当作努力的主要目的，这种完全的空虚，从常言的“空虚”“乌有”等词，也可表现出来。

人生的烦恼如此掩人耳目，有时候却无比明晰，然而又令人绝望，烦恼者有时很清楚地看到命运的捉弄，却连逃避的场所都没有，只有接受它的慢慢宰割。操纵他的是“本身的命运”，向神灵求救也没用。但就是这样的无可挽救，才反映出意志难以克服的性质；意志的客观化，就是他的人格。正如外在力量不能改变也不能去除这种意志一样，同理，其他任何力量也不能从意志现象，从生命中所产生的苦恼解放意志。

人们经常在自然界中或是在任何事情中回复自我，造出诸神，乞求、谄媚神灵，想获得唯有借自己的意志力量才能成就的东西，但却无济于事。

《圣经·旧约》告诉我们世界和人类是一个神所创造，但《圣经·旧约》又告诉我们从这个悲惨世界解救和解脱，只有靠这个世界所产生的事情，为此，神也不得不以人类的姿态出现。左右人类一切的，通常都是人的意志。所有的信仰，所有名目的殉道者，先贤圣哲，他们之所以能忍耐或甘于尝受任何苦难，是因为他们的求生意志已断绝；对他们而言，那时的意志现象，甚至已逐渐喜欢破灭之途了。

总之，我认为乐观主义者的空谈不但不切合实际，还是卑劣的见解。他们的乐观无异于在对人类难以名状的苦恼做讽刺的嘲弄。我们切不要以为基督教教义对乐天主义非常适合，哪一点吻合呀？《福音书》中不是几乎把世界和罪恶都看作相同的意义吗?

五

在无意识的夜晚，一个生命觉醒的意志化成个体，它从广阔无涯的世界中，从无数正在努力、烦恼、迷惑的个体间，找出了他自己，然后又像做了一场噩梦一般，迅即回归到以前的无意识中。但在未走到那里之前，他有无限的愿望、无尽的要求。

一个愿望刚获得满足，又产生了新的愿望。即使赐予他世界上可能有的满足，也不足以平息他的欲望、抑压他的需求、满足他内心的深渊。并且，试想纵使能获得所有种类的满足，那对人们究竟将会形成何种局面呢？不外乎仍是日夜辛劳以维持生存。

为此，他仍须不断地辛苦、不断地忧虑、不断地和穷困战斗，而死亡总随时在前头等待他。我们要能明确了解幸福原是一种迷妄，最后终归一场空，如此来观察人生万事，才能分明。其中道理存在于事物最深的本质中，大部分人的生命所以悲惨而短暂，即是因为不知此理。

人生所呈现的就是或大或小从无间断的欺瞒。一个愿望遥遥向我们招手，我们便锲而不舍地追求或等待，但在获得之后，立刻又被夺去。“距离”这一魔术，正如天国所显示的一般，实是一种错觉，我们被它欺骗后便告消失。

因此，所谓幸福，通常不是在未来，便是业已过去，而“现在”，就像是和风吹拂阳光普照的平原上的一片小黑云，它的前后左右都光辉灿烂，唯独这片云中是一团阴影。

所以，“现在”通常是不满，“未来”未可预卜，“过去”则已无可挽回。人生之中的每时、每日、每周、每年，都是或大或小形形色色的灾难，它的希望常遭悖逆，它的计划时遇顿挫，这样的人生，分明已树起使人厌烦的标记，为何大家竟会把这些事情看漏，而认定人生是值得感谢和快乐，人类是幸福的存在呢？实在令人莫名其妙，我们应从人生的普通状态——连续的迷妄和觉醒的交迭，而产生一种信念：没有任何事物值得我们奋斗、努力和争取，一切财宝都是空无，这个世界终必归于破灭，而人生就是得不偿失的交易。

个体中的智慧如何能够知悉和理解意志所有的客体都是空虚的？答案首先在于时间。由于时间的形式，呈现出事物的变化无常，而显出它们的空虚。换言之，就是由于“时间”的形式，把一切享乐或欢喜在我们手中归于空无后，使我们惊讶地寻找它到底遁迹何处。所以说，空虚，是时间之流中唯一的客观存在，它在事物的本质中与时间相配合而表现于其中。

唯其如此，所以时间是我们一切直观先天的必然形式，一切物质以及我们本身都非在这里表现不可。因此，我们的生命就像是金钱的支付，收款之余，还得交出一张收据。就这样，每天都如此领受，开出的收据就是死亡。由于在时间中所表现一切生物的毁灭，因而使我们了解到那是自然对它们的价值的宣告。

如此，一切生命必然匆匆走向老迈和死亡，这是自然对求生意志的努力终必归于乌有的宣告：“你们的欲求，就是以如此做终结。再企盼更好的东西吧！”它是在对生命提出如下的教训：我们都受到了愿望对象的欺蒙，它们通常先是动荡不定，然后趋于破灭，最后，连它的立脚点也被摧毁无余，它带给我们的痛苦远多于欢乐。同时，由于生命本身的毁灭，也将使人获得一个结论：一切努力和欲望皆为迷误。

老年与经验携手并进，
引导他走向死亡。
那时他所觉悟的是：
这一生的最大错误，
是徒然花费如此长久、如此辛劳的努力。

此一见解是我遭受反对最多的地方，所以，在这里我还要再详细深究解说。以下，我们必须先确定，所有的满足——一切享乐或幸福，都是消极的，反之，只有痛苦才是积极的。

我们只有对痛苦、忧虑、恐惧才有感觉，反之，当你平安无事、无病无灾时，则毫无所觉。我们对愿望的感觉，就如饥之求食、渴之求饮一样迫切。但愿望获得满足后，则又像吞下一片食物的一瞬间一样，仿佛知觉已停止。当我们没有享受或欢乐时，我们总是经常痛苦地想念它。同时在痛苦持续一段时间，实际已经消失，而我们不能直接感触到它后，我们却仍故意借反省去回忆它。

这就是因为唯有痛苦和缺乏才有积极的感觉，因为它们都能自动呈现。反之，幸福不过是消极的东西，例如，健康、青春和自由可说是人生的三大财宝，但当我们拥有它们时，却毫无所觉，一旦丧失，才意识到它们的可贵，其中道理正是在此，它们是消极的东西。

总之，我们都是在不幸的日子降临，取代往日的生活后，才体会到过去的幸福。享乐愈增，相对地对它的感受就愈低，积久成习后，更不觉自己身在福中。反之，却相对增加了对痛苦的感受性。因为原有的习惯一消失，就特别容易感到痛苦。如此，所拥有的愈多，愈增加对痛苦的感受力。

当我们快乐时，觉得时间过得很快，当处在痛苦中时，则觉得度日如年，这也正可以证明能使我们感觉它存在的积极东西是痛苦而非享乐。同理，当我们百无聊赖时，才会意识到时间，趣味盎然时则否。

以上种种事实都可以看出：我们生存的所谓幸福，是指一般我们所未感觉到的事情；最不能感觉到的事情，也就是最幸福的事情；最令人雀跃的大喜悦，通常接续在饱尝最大的痛苦之后。相反，若“满足”的时间持续太长，带来的却是如何排遣、如何满足其他虚荣心等类的问题。

所以，诗人不得不给他们笔下的主角先安排个痛苦不安的境遇，然后再使他们从困境摆脱出来。因此，通常的戏剧或叙事诗，大都是描写人类的战争、烦恼和痛苦；至于小说，则是透视不安的人类心灵的痉挛或动摇的镜子。

司各特[11]在他的小说《老人》一书的结尾曾坦率地指出这种美学上的必然性。得天独厚的伏尔泰也说：“幸福不过如同梦幻，痛苦才是现实的。”并且附带注明道：“这是我八年以来的切身体验，我只有看开地告诉自己，苍蝇是为充作蜘蛛的食饵而生存，人类则是为被烦恼蚕食而生存。”这与我所揭示的真理完全一致。

确信人生是值得感谢的财富的人，不妨心平气和地试把人类一生中所能享受的快乐总和，与人们一生中所遭遇到的烦恼总和比较一下，我想便不难算出其中的比重如何。我们不必争论世上善与恶何者较多之类的问题。恶，既是存在的事实，论争已属多余，因为不管善恶是同时存在，抑或善在恶之后存在，既然我们无法将恶祛除净尽，

我们也就只好默认事实。所以，彼特拉克说道："两千个享乐，也不值一个苦恼。"

总之，即使有一千个人生活在幸福和欢乐之中，但只要有一个人不能免于不安和老死的折磨，我们就不能否认痛苦的存在。同理，即使世界上的恶减少到实际的百分之一，但只要它表现出来，就足以构成一个真理的基础。这个真理虽带着几分间接性，但却有种种表达方式，例如："世界的存在并非可喜，不如说是可悲的。""不存在胜于存在。""就根本而言，世界原不应存在。"

有拜伦的诗为证：

我们的生存是虚伪的，
残酷的宿命，注定万事不得调和；
难以洗脱的罪恶污点，
像一棵庞大无比的毒树——使一切枯萎的树木，
地面是它的根，天空是它的枝和叶，
把露珠一般的疾病之雨洒落人间；
放眼到处是苦恼——疾病、死亡、束缚，
更有眼睛所看不到的苦恼，
它们经常以新的忧愁填满那无可解救的心灵。

如果正如斯宾诺莎或他今天的信徒所说："世界和人生都有它们各自的目的，不需在理论上辩护，不必在实践上补偿和改良。它们是生命的原因，是神所显现的唯一存在，或者说是神为了看到自己的反影，故意那样发展，因此，其存在不必以理由来辩护，也不必借结果而解放"的话，人生的苦恼和劳苦，就无须享受和幸福来补偿了。果如上述，则用我现在的痛苦填满"现在"的时间。同理，本来的喜悦也填满"本来"的时间，前者不能由后者加以消除，所以不可能有这样的事

态。也就是说，完全的苦恼是不存在的，死亡也是不存在的；或者说死亡对我们应该不是值得恐惧的事情。

也许唯有持这种看法，人生才有它的报偿吧！但是，正如地狱的周遭都带着硫磺味道一般，我们周围也显示着要我们“最好不存在”的迹象，试看：一切事情通常皆不完整而令人迷惑，愉快的事情总掺杂着不愉快，享乐通常不过只占一半，满足反而形成一种妨碍，安心伴随着新的重荷。对每天每小时所遭遇的困难，虽有良策，但它却坐视不救，眼睁睁看着我们所攀登的楼梯在脚底下一阶一阶拆毁。不仅如此，还有大小不等、形色不一的不幸在前面等着我们。

一言以蔽之，我们就像盲目预言家费诺斯一样，哈皮怪兽[12]把他所有的食物都弄污了，已经无物可吃。

对此，有两种手段可以试用，第一是利用才智、谨慎和谋略，但它的功效非常有限，往往只有自取其辱。第二是要有斯多亚学派的恬淡，彻悟万事，对任何事都轻视，借以缴除“不幸”所赖以为祸的武器。从力行实践方面而言，就是要有犬儒学派者的达观，干脆放弃一切手段和助力，有如第欧根尼[13]一般，把自己当作犬。

事实上，人类是应该悲惨的，人类所遭遇的灾祸的最大根源在人类本身，“人便是吃人的狼。”若能正视这最后的事实，这个世界看起来就是地狱，比但丁所描写的地狱有过之而无不及，人对人都成了恶魔。其中一人取得头目资格，以征服者的姿态出现，然后使数十万人相互敌对，并且对众人呐喊：“你们的命运就是苦恼和死亡。来吧，大家用枪炮互相攻打吧！”众人也就糊里糊涂地拼起命来。

总之，综观人类的行为，大多是极端的不公平、冷酷，甚至残忍，纵有与之相反的例外，也仅是偶然发生而已，因此才有国家和立

法的需要。但一旦法律有所不及，人们立刻又表现出人类特有的对同类的残忍。人类之间究竟如何互相对待？我们只要看看黑人奴隶买卖的情形便可了然，它的最终目的，不过是为了砂糖和咖啡，但他们原可不必这样做的。

这实在是出于人类不能满足的自私心，偶尔亦有基于恶意的。再看看，有的人从五岁时就开始进入纺织工厂或其他工厂，最初工作十小时，然后十二小时，最后增至十四小时，每天做着相同的机械性劳动。付出这样高的代价，只为了得以苟延残喘。然而，这却是数百万人共同的命运，而其他数百万人的命运也莫不如此。

除此而外，一些极为微小的偶然也可导致不幸。世界上没有所谓完全幸福的人，一个人最幸福的时刻，就是在他酣睡时，而不幸的人最不幸的时刻，就是在他觉醒的瞬间。实际上许多不幸都是间接的，人们所以经常感到自己的不幸，是因为任何人心底都有强烈的嫉妒心，不管处在何种生活状态，只要看到别人胜过自己，不管哪一方面，都足以造成嫉妒，无法平息。人类因为感到自己的不幸，所以无法忍受别人的幸福。相反，当他感到幸福时，即使只有一刹那，也会扬扬自得起来，恨不得向周围的人夸耀："但愿我的喜悦能成为全世界人的幸福。"

如果能明白显示人生本身就是贵重财富的话，那么对死和死亡的恐惧守卫者，就不该设置在它的出口。反之，若说死亡真如想象中那般可怕的话，又有谁愿意逗留在这样的人生中呢？还有，若人生纯粹是欢乐美好的话，当想到"死亡"时，又是何种滋味？恐怕也将无法忍受吧！话虽如此，以死亡作为生命的终点也有好的一面，在苦恼的人生中，由于有死亡，可以得到一种慰藉。其实，苦恼和死亡是联结在

一起的。它们制造了一条迷路；虽然人们希望离开它，但却相当困难。

从实践方面而言，如果说世界并不宜于存在，在道理上也应该可以站得住脚。因为存在的本身已显示得很清楚，或者从存在的目的，也可以观察出来，应当不至于使人对它有所惊讶或怀疑。世界本就是永远无法解决的难题，不论如何完整的哲学也有无法触及的一面，它仿佛像不能溶解的沉淀物，又如两个不合理数之间的关系。所以，如果有人提出这样的疑问："如果除世界之外再无任何东西，不是更好吗？"世界也没办法替我们解释，我们无法从这里发现存在的理由或终结的原因，它本身不能表示它是否为自身的利益而存在的命题。

根据我的见解，这件事可以从下述理由加以说明：世界存在的理由并没有明显的根据。只是由物自体盲目的求生意志以现象的形式来表示"为什么"，不受根本原理的支配。这和世界的性质一致，因为安排我们活动的是肉眼看不到的意志，如果眼睛能够看到这种意志，它应该马上能估计这种事业得不偿失，能知道：在不绝的忧虑、不安和穷困之中，即使我们付出全力，努力奋斗，任何个体的生命也无法免除破灭的厄运，所能得到的生存只是一时的，到最后仍难免在我们手中归于乌有，得不到任何报偿。

所以，如果世界正如阿那克萨哥拉[14]所说，是"理性引导意志"，那就难怪乐天主义者会那样乐天了。尽管世界充满悲惨是昭然若揭的事，一般人仍打着乐天主义的旗号，在这种场合中，生命是一种馈赠，但是我们若能预先详细调查这个馈赠，很明显，任何人都将谢绝接受它。莱辛[15]之所以惊叹他儿子的智慧，就是这个原因。他的孩子似有先见之明，不愿来到这个世界，而是被助产妇强行拖出来，但在落地后，又匆匆逃去。反之，也有人认为人生的过程只是一种教育。

果真如此，也许大多数人将这样回答：“我们宁愿投身于虚无的休息中，因为这里没有教育之类烦人的东西。”

根本见解错误，就会形成这种结果。所以，与其说人类的生存是一种赠物，不如说是一种负债契约，负债的原因是由于生存的实际要求、恼人的愿望及无限的穷困。通常，我们一生都是耗费在这种负债的支付上。但也仅仅勉强才把利息偿还了。至于本金，只有由死亡来偿付了。然而，这种负债契约是在何时订定的呢？是在生殖之时。

因而，我们一定要把人类的生存当作是一种惩罚、一种赎罪的行为，唯有如此，才能正确地观察世相。人间“堕落”的神话（所有犹太教皆如此，大概是借自波斯教圣典吧！）虽然只不过是个比喻，但也具有形而上的真理。这是我在《旧约》中唯一承认的东西，也是整部《旧约》中唯一和我的见解取得一致的地方。我们的生存类似一种过失的结果，一种宜受惩罚的情欲的结果。信奉《圣经·新约》的基督教最聪明之处，就在于直接和这个神话相结合，而其伦理精神则和婆罗门教或佛教相同。

至于其他方面，则又与乐天的《圣经·旧约》毫无关系。实际上，若不如此，它与犹太教即无任何关联了。如果有人想要测量一下我们的生存本身的负罪程度，不妨看看与它联结在一起的苦恼。不论精神上还是肉体上的巨大苦恼，都可以明显地表示出我们所值究竟多少。换言之，如果我们的价值究竟不如苦恼的话，苦恼当不会到来。基督教对我们的生存也持这样的看法，我们只要翻翻路德的《加拉太书》第3章注释，便可了然。“我们的肉体、境遇及一切皆被恶魔所征服，这个世界中不过是些外邦人，他们的主人、他们的神是恶魔。因此，我们所吃的面包，我们所喝的饮料，我们所穿的衣物，甚至连空气等一切供养我们身体的东西，都要受其支配。”我的哲学常被抨击为消沉

悲观，但我并无意制造一个补偿罪恶的未来地狱，“现在”就是罪恶的场所；换言之，我的意思在于表示这个世界就像地狱一般，即使你想否定这件事，其实你本身就经常体验到它。

再进一步说，这个世界就是烦恼痛苦的生物互相吞食以图苟延残喘的斗争场所，是数千种动物以及猛兽的活坟墓，它们经过不断地残杀，以维持自己的生命，并且，它们感觉痛苦的能力是随着认识力而递增的。因此，到了人类，这种痛苦便达到最高峰；智慧愈增，痛苦愈甚。在这样的世界中，竟然有人迎合乐天主义的说法，来向我们证明是“所有可能的世界中最好的世界”，这种理由显然太贫弱了。

不独如此，乐天主义者还叫我们张开眼睛看看世界：世界中有山、有谷、有河、有植物、有动物等，在美丽的阳光的照耀下，这一切不是很美很可爱吗？诚然，如若大略一瞥，情况的确如此，但仔细调查其中的内容，却不是那么回事了。

接着，神学家又出来向我们赞美世界的巧妙组织。由于这种组织的精巧，星辰的运行永远不会碰头，陆地和海洋不会错置相混，寒流不会滞留不去而使万物僵硬，酷暑不会长久而使万物烧灼，春夏秋冬四季轮转，井然有序，而有各种作物的收成。然而，这一切的一切，仅是世界不可或缺的条件而已——如果它不要让我们像莱辛的孩子一般，降生后立刻离去的话。

这个世界的构造当然不至于拙劣到连基柱都会崩坏的程度。但我们试着进一步观察这个被赞美的作品的“成果”，在这坚固舞台上的演员，他们的痛苦是和感受力同时表现的，感受力发达后就形成智慧，痛苦也随之消亡，欲望也与之共同发展，永无止境地繁衍着。提供人类生活的材料除悲剧和闹剧外，竟再也找不出其他东西了。看到这些情景，我想除了伪善者外，必当会忍不住怀着合唱“哈利路亚”的心情

了。上述最后一项，虽然它的真正起源一直被隐匿着，但在休谟所著的《宗教自然史》一书中却曾毫不容情地将它暴露出来，这该是真理的一大胜利。

同时，他的那一篇《自然的宗教对话》，立论虽然和我完全相反，但他以适中的论据，率直明显地说出这个世界的悲惨性质，以及一切乐天主义的缺乏根据，并把乐天主义的根源抨击一番。休谟的这两篇著作，虽然今天的德国人还大半不知，但却颇有一读的价值。他在字里行间教导我们的事情，比黑格尔、赫尔巴特[16]、施莱尔马赫[17]三者的哲学著作总和还要更多。

我不否定乐天主义的集大成者——莱布尼茨在哲学上的功绩，也无暇深究他的“单子论”和“预定调和说”是否一致。他的《人类理智新论》不过是些摘录，以订正洛克的名著《人类理解论》为目的，但其中虽有详细的批评，内容却失之贫弱。他反对洛克，正如他写《关于天上动力的原因的试验》反对牛顿的重力学说一般，最后仍然招致失败。

康德的《纯粹理性批判》是特别为反对莱布尼茨的这种哲学而执笔，对他的论点是极具攻击力，甚至是破坏力的，但与洛克和休谟则有继承和发展的关系。今天的哲学教授们，对莱布尼茨各方面都推崇备至，一心一意复兴他的“蒙蔽术”；另一方面，对康德则尽可能贬抑并且排挤他。究其原因，不外是为了生活问题。

简言之，《纯粹理性批判》认为，犹太神话不能与哲学并称，它们甚至轻率地把灵魂当作实存之物。这种说法必须要有根据，以科学态度来证实这种观念，不能轻下论断。但是，在我们这个生活第一、哲学次之的哲学界，却只有埋葬了康德，捧出了莱布尼茨。

因此，莱布尼茨的《神正论》虽将乐观主义系统化而广泛开展，然而从其性质来看，它只不过替后来伏尔泰的不朽名著《纯洁》造成契机而已，此外并无什么贡献。由莱布尼茨再三对恶的世界所作的不完美的辩解中，恶有时会促成善的实现，最后得到的却是出乎他意料之外的结论。

伏尔泰在他书中主角的名字里已暗示着：为了认识乐天主义，我们必须要有诚实的态度。实际上，在这散布着罪恶、苦恼和死亡的舞台上，乐天主义所表现的姿态委实很奇妙；如果正如前面所述，乐天主义的秘密源泉已被休谟无情地揭发出来，认为他们对其起源并不能做充分说明，那么乐天主义也许可说是对人类灾难做了一种讽刺的嘲弄了。

对莱布尼茨那种明显的诡辩中所说的，这个世界是“所有可能世界中最好的世界”，我可以举出更堂皇的理由来证明这个世界是“可能有的世界中最坏的世界”。因为所谓“可能有”，并不是以人的幻想杜撰出来的，而是本来就已经存在的。

然而，由于过去人类历史所显现出来的无非是永无休止的烦恼和无可疗治的哀伤，如人的生老病死等，我们可以知道，这世界的构成早已为痛苦的存在做了最好的准备，比它更坏的世界似乎是不可能存在了。

所以我们说它是“可能有的世界中最坏的世界”。这不是故作惊人之语，因为不但行星会碰头——行星的运行会产生摄动[18]现象，两个行星之间会因相互影响而使其中之一逐渐失去平衡，严重的话，还可能使两者互相碰撞，所以也许世界不久后也将寿终正寝。虽然一般天文学家认为那些不过是偶发现象，其主要原因是由于运行不协调产生

的。他们还费尽心血推算出今后或许可能顺利运行下去，以及世界应该可以继续照常存在的理由。但牛顿却持相反的意见。当然我们也希望天文学家的计算并无错误，行星系统的机械永久运动能与其他系统相同，永无休止地运行下去！

而且，行星的坚硬外壳下还潜藏着无数强烈的自然力，如因偶然触发给了它们活动的余地，它们必会破壳而出，使地球上的一切生物毁灭。这类事情在我们的地球上至少已经发生过三次，今后恐怕还会接二连三地发生。里斯本和海地的地震，以及庞贝的毁灭，只不过是对它的可能性给我们一点开玩笑的暗示而已。

化学方面无法证明的空气的一点点变化也都可能成为霍乱或黄热病、黑死病的原因，轻而易举地攫取了数百万人的生命，如果再发生巨变，也许更灭绝一切生命了。再者，上苍赋予动物的器官和力量，不管如何努力，充其量也仅能勉强供应自身食用，以及哺育幼儿而已，所以，动物的手足若失其一，或者不能充分利用，大抵都非死不可。人类虽然具备所谓“悟性”和“理性”两种强力工具，但其中的百分之九十却都在与贫乏较量中消耗殆尽，经常站在破灭的边缘，痛苦地保持身体的平衡。

可见，不论就全体的存续或个体的存续而言，上苍所赋予我们的条件都不完备。因此，个人的生命只有为生存而不断斗争；而且，破灭的危险还一步步向我们逼近。正因为这些危险成为事实的例子极多，所以，我们必须妥为照顾自己的幼儿才不致因个体的灭亡而引起种族的灭绝。对自然而言，真正重要的只有种族。

因此，若世界仍宜于存在的话，恐怕没有比这更坏的世界了，例子实在不胜枚举。曾经住在地球的任何动物的化石，都可作为我们推

算的蓝本，它们的存续已成过去，这正可向我们提供比“可能世界中最坏的世界”更坏的世界的有力明证。

乐观主义其实就是世界真正的创造者——求生意志的自我陶醉在自己的作品中自我欣赏而得意忘形。这不但是错误的，而且是有害的学说。因为乐观主义对人生的状态表示欢迎，并把幸福列为它的最高目的。因此，每个人似乎都相信他有要求幸福和快乐的权利。

但通常世上这些东西是不会赋予任何人的，因此人们转而认为自己碰上了霉运，甚至还以为自己的生存目的有了错误。其实把劳动、缺乏、穷困、苦恼以及最后的死亡等等当作人生目的，才是正当的。婆罗门教、佛教以及纯正的基督教均做如是观。为什么呢？因为唯有如此，才能把我们引导向求生意志的否定。《圣经·新约》中形容世界是“眼泪之谷”，称人生是一种净化的过程，基督教则以拷问的道具（十字架）作为象征。

所以，当莱布尼茨、夏夫兹博里[19]、柏宁布洛克[20]、蒲柏[21]之徒搬出乐天主义时，却换来一般世人的激愤，主要就在于乐天主义和基督教的基础不能并立。伏尔泰在他那篇出色的诗集《里斯本震灾赋》的序言中坚决反对乐天主义。

这位备受德国下三滥文人诽谤反对而为我所钟爱赞美的伟人，他的学术地位毫无疑问应该凌驾于卢梭之上，理由是他得出了以下三种见解，表明他的思想极为深刻：（一）确信恶的绝对大小和生存悲惨的见解；（二）有关意志行为残酷的必然性见解；（三）把洛克的命题——在物质中也可能有思想——当作真理的见解。相形之下，卢梭只具有一个浅薄的新教牧师哲学。他在那篇《沙波亚牧师的信仰告白》中，拼命批驳伏尔泰的上述几点；同时，又在1756年8月18日寄给

伏尔泰的信函中，以肤浅错误的逻辑，对上述优美的诗句大肆攻讦而表示拥护乐天主义。

尤其，卢梭哲学的特征和他的根本错误在于：他说人类本来是善的、是无限而完整的，却因为文明及其结果而使人类陷入邪途。他以此来取代基督教教义——原罪和人类根源性的堕落，作为他的乐天主义和人道主义的基础。

一如伏尔泰在《纯洁》中以诙谐的作风向乐天主义挑战，拜伦亦以其严肃悲壮的作风，在不朽的杰作《凯因》诗集中展开相同的宣战。为此，他也光荣地招致反启蒙主义者弗里德里希·施莱格尔[22]的诽谤辱骂。

从历代伟人的言论中，我们不难找出许许多多反乐观主义的名言，他们都看出这个世界的悲惨，而以发人深省的语句叙述出来。在这里，我想引述其中的几则，以作为我的见解的诠释和佐证，并作为本文最后的点缀。先说希腊，希腊人的世界观与基督教及亚细亚高地人大异其趣，尽管他们坚决主张意志自由，但仍深刻地感到生存的悲惨，才发明了悲剧，以抒其情。

另一个证据出自海德洛斯，而且常被后人引用。他说，特拉基亚人往往以伤感的心境迎接新生婴儿，对着他们喃喃历数其前途中所有的灾祸；同时又以欣喜和玩笑的心情埋葬死者，因为他们从此以后已可免除许多大苦恼。在普卢塔克[23]所保存的美丽诗句中，他这样写道：

感叹生者，因为他们要面对许多灾祸，
为死者欣慰和祝福，
因为他们今后可免除许多苦恼。

据说，墨西哥人当婴儿降世时就对他念道："我的孩子，你的诞生是为了忍耐，所以你必须忍耐、烦恼、沉默。"该地与前面所述的国度远隔千山万水，民俗上该不至于有历史上的渊源，因此这种雷同只能归结为道德观念的一致。

正是基于这种心理，所以斯威夫特[24]从孩童起对自己的生日就不当作是欢喜的日子，而是以一种悲哀的仪式来纪念，每逢这天他必定反复阅读《圣经·约伯记》第3章中的一节（见司各特编著的《斯威夫特传》），这一节是写约伯诅咒自己生日的情形。

柏拉图在《苏格拉底的辩护》中某一节曾经说："死亡虽永远攫夺了我们的意识，但也有意想不到的好处，最聪明的人不求最幸福的日子，但求没有酣梦的睡眠。"这一节想必早为世所熟知。由于篇幅太长，在此拟不赘述。

赫拉克利特[25]的格言也说得妙："生命之义一如其名，而死亡是它的事业。"

特库里斯有如下一段名诗：

对人而言，最善之策是不要出生，
不要看到太阳神所惠予的光。
生存中人，
莫若过早进入黄泉国度之门。
走向地下吧！

索福克勒斯[26]的名著《俄狄浦斯王》中有几句简短的话，叙说前述的观感：

不生，是最善的事，
至于生者，
应尽速到原来的场所，
即为第二之善。

欧里庇得斯[27]也说：

悲惨充满人的一生，
永无尽期。

同时，荷马也说：

在地上呼吸步行的一切东西中，
没有比人更悲惨的。

《伊利昂纪》

连普利纽斯[28]都说：任何人内心都有“得救第一”的念头，所以自然赋予人类最大的财富，无过于取得适当时机而死。”

莎士比亚也让老亨利四世说：

噢！
人们若能读出命运的天书，
若能看到时间的回转，看到命运的嘲笑，
看到“虚幻无常”化为形形色色的美酒，倾满一杯杯
不同的杯子。
现在处身非常幸福的青年，
若回头眺望，

他曾摆脱多少苦难和危险，
他也许将寂坐迎接死亡。

最后，我再举拜伦的诗为证：

试数数看你一生中所有的欢欣，
再数数你没有烦恼的日子究竟有多少？
纵使你现在拥有些什么，
但最善之策是不要存在。

以目前而言，讨论此问题最彻底、最根本的应推雷奥帕地[29]，他的脑海永远充满这些思想，他的著作完全在强调：世界到处都是生存的嘲笑和悲惨，翻开他作品的每一页，无非是以各种形式和表现来叙述这些，并且比喻非常丰富，读起来不仅不感到厌倦，还可以说很引人入胜。

注释

1. 贝梅（1575—1624）：德国神秘主义派思想家。

2. 狄基班（1751—1829）：德国画家，歌德好友，擅长历史画和人像画。

3. 卢克莱修（约前99—约前55）：古罗马诗人。

4. 珀尔修斯：希腊神话爱柯斯之子、缪米顿族之王。他的儿子是阿喀琉斯。

5. 克罗诺斯：希腊神话农神和季节神。

6. 贺拉斯（前65—前8）：古罗马诗人。

7. 希腊神话。达那瑟斯国王的50个女儿达奈汀等人在洞房之夜一齐弑夫，被罚在地狱汲水，水桶开着洞，永远汲不满。

8. 赫勒多图斯（前484—前425）：希腊最早的史学家，有“历史之父”之称。

9. 乌格林诺：1288年，他的两子两孙皆被幽禁于饿死塔而死，但丁的《神曲》地狱篇第33曲即以此为主题。

10. 比特丽丝：但丁的初恋对象，年龄与但丁相当。据但丁在《早期的生活》中所述，他在9岁时邂逅此女，为她的美所打动，9年后再度在街头相遇，此后生涯就抛不开她的倩影。因对她的思慕而写成名著《神曲》。

11. 司各特（1771—1832）：英国历史小说家。

12. 哈皮怪兽：希腊神话中一种上半身女体、下半身鸟体的半人半鸟怪物，共有三个：艾萝，奥皮塔，赛尔德诺。专司为神复仇。盲目预言家费诺斯因受妻唆使，将前妻的子女弄瞎，哈皮怪兽肆意弄污他们的食物，以示报复。

13. 第欧根尼（约前404—约前323）：古希腊哲学家，师事犬儒学派之祖安提西尼，为最彻底地实践犬儒主义的代表者，以流浪乞丐的自由人寄居风尘，咒骂文化生活而尊重并践行动物式的生活。

14. 阿那克萨哥拉（约前500—约前428）：古希腊哲学家。

15. 莱辛（1729—1781）：德国诗人、戏剧家、批评家。

16. 赫尔巴特（1776—1841）：德国哲学家、教育家。

17. 施莱尔马赫（1768—1834）：德国哲学家、神学家。

18. 摄动：天体因相互间的引力及太阳引力致使其运行受影响的现象。

19. 夫兹博里（1671—1713）：英国伦理学家。

20. 柏宁布洛克（1678—1751）：英国政治家，著述家，以雄辩著称。

21. 蒲柏（1688—1744）：英国诗人，拟古主义学派领袖。

22. 弗里德里希·施莱格尔：德国浪漫派文艺批评家。

23. 普卢塔克（约46—约120）：古希腊作家，著有《希腊罗马英雄传》。

24. 斯威夫特（1667—1745）：英国讽刺作家。

25. 赫拉克利特（约前540—约前480）：希腊哲学家，主张万物变动不居，火是宇宙的本原，有名的格言为“一个人不能两次进入同样一条河流”。

26. 索福克勒斯（约前496—前406）：希腊悲剧之大成者。

27. 欧里庇得斯（约前480—约前406）：希腊三大悲剧作家之一。

28. 普利纽斯：古罗马博物学家。

29. 雷奥帕地（1793—1838）：意大利诗人。

七　求生意志的肯定

若说求生意志只表现为自我保存的冲动，那也只是肯定个体现象在自然中的刹那存续而已。按理，这种生命不需耗费太大劳力和忧虑，短暂的生涯应该很容易获取快乐。然而不幸，意志却无时无刻不在要求绝对的生命，它的目标在绵延无尽的世代交替上，所以才有性欲的表现。这种行动，剥夺了只伴随着个体生存的安心、快活和纯真，带来意识的不安和忧郁，个体的一生充满不幸、忧愁和苦难。

反之，个体也可凭克己的功夫抑制这种冲动，从而改变意志的方向，使意志在个体中消灭，无法溢之于外，如此，就可望获得个体生存的安心和快乐，还能赋予更强烈的意识。当然这是极为罕见的。一般常见的是最强烈的冲动和愿望一旦达成，即满足了性欲之后，必定以完成新生命而结束，另一个新的生存继之而起，随之而来的是无数的负荷、忧愁、穷困及痛苦等等。当然，那不是为自己而是为别人。但现象相异的两个个体，如若其内在本质绝不相同，世界还会有所谓“永恒的正义”吗?

生命是一种课题，一种非完成不可的惩罚，通常它是对穷困的不断斗争。

因此，任何人无不盘算着尽其所能通过这一关隘，圆满达成生命义务。但究竟谁来订定这种负债契约呢？就是那些为贪图一时肉体快乐的男人。如此一个人短暂的享乐，随之亦带来另一个人的生存、烦恼和死亡。之所以呈现差异，无非因受时间和空间的限制而已。在这

个意义下，我把它们名为“个体化原理”。身为人父者，认为子女是自己的化身，形成父爱的基础，他们努力、奋斗，不惜任何牺牲，认为这是自己的责任和义务。

人类一生所伴随的无穷无尽的辛劳、穷困和苦恼，正可作为生殖行为、求生意志的决定性的肯定说明，同时，也因为如此，他对自然还欠上一笔所谓“死”的负债；为这笔债，他惴惴不安。这岂不正可以证明我们的生存是一种罪过？总之，我们就是这样永远支付着“死”和“生”的定期租税，这样相继承受生命所有的烦恼和喜悦。这是肯定求生意志的结果所无可避免的现象。

所以，尽管人生多熙攘纷杂，但对它的眷恋、对死亡的恐惧，原本就是幻想在作祟。同理，把我们诱进“人生”的冲动也是幻想。就客观来看，这种诱惑的原动力，在互相爱慕的男女眼神中，这是肯定生存意志的最纯粹表现。这时的意志显得非常温柔娴静，在幸福中陶醉之余，为本身、为对方、为大众平静的快乐和安详的喜悦祈愿；这是阿那克里翁[1]诗歌的主题。但如果这种状态下的意志一受到诱惑和谄媚，就缩进生命的本原中，意志一缩回去，苦恼接踵而来，苦恼引发犯罪，犯罪更带来苦恼，恐惧和颓废充满人生舞台。这是埃斯库罗斯[2]的主题。

虽然如此，但人人心中都把意志所肯定的、造成人类原因的这种行为，深以为羞，不仅小心翼翼地把它隐藏起来，如果无意瞥见，也会大惊失色，有如发觉犯罪现场。事实上，冷静深思之下，这种行为的确可憎，尤其在高尚的气氛下，更觉令人作呕。诸位不妨以蒙田[3]在《什么是爱》一文中所下的注解，对此试做详细观察。

大抵言之，当完成这种行为后会产生一种独特的悲哀和后悔，尤以初次性行为为然；性格愈高尚的人，感觉愈强烈、显著。因此，连异教徒普利纽斯[4]也说：“只有人类才会在初次性交之后感到后悔。后悔自己的起源，这是生命的一种特征。”（《博物志》）我们再以歌德的《浮士德》为例，书中，恶魔和魔女们在祝宴时的所作所为歌咏的是什么呢？无非是淫乱和猥亵而已。恶魔在群集的大众前，所揭示的人类是何等模样呢？也无非是淫乱和猥亵。

但也唯有依赖这种行为的持续不断，人类才得以存续。乐天主义论者认为，我们应该感谢上苍的特别青睐，我们的生存有明敏的智慧来引导，这是最值得我们自豪和引以为荣的地方。如果说这种论调正确不误，使我们永远生存的行为，就只应当是纯粹的外观。反之，若这种生存是一种过失或迷误的话，那也原本就是盲目意志的盲目工作，即使能有良好的发展，也仅是意志为扬弃本身然后回复到本原的过程而已。因此，这种行为，当然如同外观所呈现的一般。

此外，还有一点是和我的中心理论有所关联的，我稍加简述。生殖行为中所使用的局部器官，尽管与其他器官一样同是与生俱来的，然而，上述生殖行为所产生的羞耻之念也波及到此一局部来。由此，我们又可取得确切的证明。不只是行为，就是人类的身体也属于意志现象，是意志的客观化，是意志所产生的。一个人假若没有意志而能存在，人们也就没必要以此为耻了。

进一步言之，生殖行为与世界之间谜一般的关系，在这里似乎也有了答案。世界虽由广阔的空间、绵长的时间以及繁复多样的形态构成，但无非都是意志的现象，意志的焦点则是生殖行为。这种行为就是世界内在本质的最明显表现，是它的核心、根本和精髓。简而言之，宇宙的谜底就是生殖行为，就是众所周知的“智慧之木”，了解它

之后，人们才能知悉生命的真谛。正如拜伦所云：“摘下智慧之木，方可了解万事。”

快乐的要素通常在于秘密，生殖即是一大秘密，它不能直接言宣，也没有时间场所的限定。这些虽是它的主要特色，但人人均能领会，时时萦绕心中，只要稍加暗示，就能理解。性爱，到处被实行，经常被幻想，与此行为有关的事情，在世界上扮演着主要角色，这正与它的重要性——世界的核心，完全呼应。

然而，当青年人的纯真智慧，初次了解这个世界的大秘密时，难免被它的巨大所惊骇，归结起来，原因是这样的：人类的智慧，尤其理性方面的智慧，必须经过一段漫长路程，才能臻于相当高的程度。此时，原本没有认识力的意志离理性智慧已经非常遥远，已忘却后悔的起源，仍以纯真无邪的立场来观察，自然难免惊骇。

性欲及性的满足，是意志的焦点和它的最高表现。但个体化的意志，通过人类或动物的生育之门而出现在世界之中，实在蕴含极深刻的意义，并且也是自然所表现的最纯朴的象征性词汇。

动物群中很难避免求生意志的肯定及以其为中心的生殖行为，自然的意志中，只有人类才有反省能力。反省力不只用于认识个人意志眼前短暂的需要（动物的认识力如此已足），而且借此获得更广阔的认识幅度，从对过去的鲜明记忆及对未来的大体预想，展望个人的生活或一般生存。实际说来，不论何种动物通过数千年的生存，它的生命不过是白驹过隙，它们只有现在的意识，而无过去、未来或死亡的意识；我们不妨称之为“永恒的瞬间”或“永久的现在”。只有人类才有“现在”“过去”和“未来”的意识，然而也仅止于概念，他们还不了解“时间”的真义为何。

所以，动物系列各阶段的求生意志，总是不休止地追求完全的客观化和享乐。而具备理性的生物——人类，虽取得反省力，却万不可就此知足，意志仍然无可抑止地发生如下的疑问：万物从何而来？归于何处？生命的努力和困苦所取得的报偿是什么？这种游戏所消耗的“蜡烛费”是否值得？在明晰的认识之光的照耀下，正是决定肯定或否定意志的时候；然而，后者通常只是穿着神话的外衣，表现为意识。就此观之，意志并未具备可达到高度客观化的证据，仅仅是反转自身而已。

注释

1. 阿那克里翁（约前6—前5世纪）：古希腊诗人。诗歌大都以恋爱和酒为题材，如今大部分已失传。

2. 埃斯库罗斯（约前525—前456）：古希腊三大悲剧家之一。

3. 蒙田（1533—1592）：文艺复兴时期法国思想家。

4. 普利纽斯（23—76）：古罗马博物学家。

八　谈死亡

死亡是哲学灵感的守护神和它的美神。苏格拉底说哲学是“死亡的准备”即是为此。诚然，如果没有死亡的问题，恐怕哲学也就不成其为哲学了。

动物的生存不知有死亡，每个动物，只意识着自己的无限，直接享受种族的完全不灭。至于人类，因为具备理性，必然产生对死亡的恐惧。但一般而言，自然界中不论任何灾祸都有它的治疗法，至少有它的补偿。由于对死亡的认识所带来的反省致使人类获得形而上的见解，并由此得到一种慰藉，反观动物则无此必要，亦无此能力。所有的宗教和哲学体系，主要即为针对这种目的而发，以帮助人们培养反省的理性，作为对死亡观念的解毒剂。

各种宗教和哲学达到这种目的的程度，虽然千差万别互有不同，然而，它们的确远较其他方面更能给人平静面对死亡的力量。婆罗门教或佛教认为：一切生灭，与认识的本体无关。此即所谓“梵”。他们教导人们以“梵”观察自己。就此点而言，实比一般解释“人是从无而生”“在出生之后始而为有”的西方思想高明得多。

因而，在印度可发现安详就死和轻视死亡的人，这在欧洲人的眼中简直难以理解。因为欧洲人太早就把一些薄弱的概念灌输进人们脑中，致使永远无法接受更正确合适的概念，这实在是很危险的事。其结果，就像现在（1844年）英吉利某些社会主义的堕落者和德意志新黑格尔派学生否定一切，陷入绝对形而下的见解，高喊：“吃吧，喝

吧！死后什么也享受不到了。”也许他们就是因为这点才被称为兽欲主义吧。然而，由于死亡的种种教训，却使一般人，至少使欧洲人，徘徊于死亡是“绝对性破灭”和“完全不灭”的两种对立见解间。

这两者都有错误，但我们也很难找出合乎中庸之道的见解，因此，莫若让它们自行消减，另寻更高明的见地吧。

我们先从实际的经验谈起。首先，我们不能否定下列事实：由于自然的意识，不仅使人对个人的死亡产生莫大的恐惧，即使对家族之死也十分哀恸。后者显然并非由于本身的损失，而是出于同情心，为死者遭遇大不幸而悲哀。在这种场合下，如果不流几滴眼泪，表示一些悲叹之情，就要被指责为铁石心肠不近人情。基于此，若复仇之心达到极点，所能加诸敌人的最大灾祸，就是把敌人置于死地。

人类的见解虽因时代场所不同而经常有所变化，唯独“自然的声音”却不拘任何角落，始终不变。从上述内容来看，自然之声显然在表示“死亡是最大的灾祸”，即死亡意味着毁灭及生存毫无价值。死亡的恐惧实际是超然独立于一切认识之上的。动物虽不了解死亡是怎么回事，但对它仍有本能的恐惧。所有的生物都带着这种恐惧离开世界。这是动物的天性，正如它们为自我的保存，时时怀着顾虑一般，对本身的破灭也常生恐惧。

因此，当动物遭遇切身的危险时，不但对其本身，连其子女也小心翼翼地守护，不仅为了逃避痛苦，也是对死亡的恐惧。动物为何要逃窜、颤抖、隐匿？无非是动物的生存意志使它们力图延迟死亡。人类的天性也一样。死亡是威胁人类的最大灾祸，我们最大的恐惧来自于对死的忧虑，最能吸引我们关心的是他人生命陷入危险，而我们所看到的最可怕的场面则是执行死刑。

但我要特别强调，人类所表现的对生命的无限执着，并非由认识力和理智所产生；他们反而认为眷恋生存是最愚蠢不过的事，因为生命的客观价值是非常不确定的，至少它会使人怀疑存在是否比非存在更好。经验和理智必定会告诉我们，理智实胜于经验。若打开坟墓，试问那些死者还想否重返人世，相信他们必定会摇头拒绝。

从柏拉图对话录的《自辩篇》中，可以看出苏格拉底有类似见解，连笑口常开的伏尔泰也不得不说道："生固可喜，死亦何哀。"又说："我不知道永恒的生命在何处，但现在的生命却是最恶劣的玩笑。"

并且，人生在世，只是短短几十年，比之他不生存的无限时间，几乎可说等于零。因此，若稍加反省，为这短暂的时间而太过忧愁，为自己或他人的生命濒临危险而大感恐惧，或创作一些把主题放在死亡的恐怖、使人感到惶恐悚惧的悲剧，实在是莫大的愚蠢。

人类对生命的强烈执着，是盲目而不合理的。这种强烈的执着充其量只在说明，求生意志就是我们的全部本质。对意志而言，不管生命如何痛苦、如何短暂、如何不确实，总把它当作至高无上的瑰宝；同时，也说明了意志本身原本就是盲目、没有认识力的。反之，认识力却可能暴露生命毫无价值，而反抗对生命的执着，进而克服对死亡的恐惧。

所以，通常当认识力获胜，得以泰然自若地迎接死神时，那些人就可以被我们推崇为伟大高尚的人。反之，若认识力在与盲目求生意志的对抗中败下阵来，而一心一意眷恋着生命，对死亡的逼近极力抵抗，最后终以绝望的心情迎接死亡，则我们对这样的人必表示轻蔑。但后者这类人，也只不过是表现着自我和自然根源中的本质而已。

在这里，我们不禁要提出疑问：为什么对生命有无限执着的人，尽一切方法延长寿命的人，反而被大家鄙视轻贱呢？还有，如果生命真是大慈大悲的诸神所赠予的礼物，我们应衷心感谢的话，为什么所有宗教皆认为眷恋生命与宗教有所抵触？为什么轻视生命反而被认为伟大高尚？从以上这些考察，我们可以获得以下四点结论：

（一）求生意志是人类最内在的本质。

（二）意志本身没有认识力，它是盲目的。

（三）认识是无关意志的附带原理。

（四）在认识与意志的战斗中，我们一般偏于前者，赞扬认识的胜利。

既然“死亡”“非存在”如此恐怖，按理对“尚未存在”的事情，人们也该有恐惧之心，因为死后的非存在和生前的非存在应该不会有差别。我们在未出生前不知已经经过多少世代，但我们绝不会对它悲伤，死后的非存在又有什么值得悲伤的？我们的生存，不过是漫长无涯的生存的一刹那而已，死后和生前并无不同，因此，实在大可不必为此感觉痛苦难耐。若说对生存的渴望，是因“现在的生存非常愉快”而产生，但正如前面所述，事实并不尽然。

一般说来，经验愈多，反而对非存在的失乐园有愈多憧憬。还有，在所谓灵魂不灭的希望中，我们不也是常常企盼着所谓“更好的世界”吗？凡此种种，皆足可证明“现世”并没有多美好。话虽如此，世人却热衷于谈论死后的状态：一般书籍论述、家常闲话触及这方面的，可以说比谈论生前状态问题还要多出几千倍。这两者虽然都是我们的切身问题，谈论原无可厚非，但若过分偏于一端，则难免钻入牛角

尖。不幸的是，几乎所有的世人都犯这毛病。其实，这两者是可以互相推证的，解答其一，也就明白另一个了。

现在，我们权且站在纯粹经验的立场，假定我过去全然不曾存在，如此，我们也可推论，在我不存在时的无限时间，必是处于非常习惯而愉快的状态；那么对我们死后不存在的无限时间，也可以聊以自慰。死后的无限时间和未出生前的无限时间并没有两样，不值得恐惧。同时，证明死后继续存在的一切，同样也适用于生前，证明生前的存在。印度人或佛教徒对这点早就有脉络一致的解释。但正如上面所述，人既已不存在，一切与我们生存无关的时间，无论是过去或未来，对我们而言都不重要，为它悲伤实在毫无来由。

反之，若把这些时间性的观察完全置之度外，认为非存在是灾祸本身也不合理。因为一切所谓的善善恶恶，都是对生存的预想，连意识也是如此。但意识在生命结束之同时，便告停止，在睡眠或晕倒的状态下也同样停息。我们知道若没有意识，也就根本不会有灾祸了。总之，灾祸的发生是一瞬间的事情。伊壁鸠鲁从这种见地得出死亡问题的结论，他说：“死是与我们无关的事情。”并加注释说：“我们存在时死亡不会降临，等到死神光临时，我们就又不存在了。即使丧失些什么，也不算是灾祸。”

因此，不存在和业已不存在的两者应视为相同的，无须惦挂在心。以认识的立场来看，绝不致产生恐惧死亡的理由。再者，因意识中有认识的作用，所以对意识而言，死亡亦非灾祸；实际说来，一切生物对死亡的恐惧和嫌恶，纯粹都是从盲目的意志产生，生物有求生意志，这种意志的全部本质有着需求生命和生存的行动。此时的意志，因受“时间”形式的限制，始终将本身与现象视为同一，它误以

为“死亡”是自己的终结，因而尽其全力以抵抗。至于意志实际上是否有非恐惧死亡不可的理由，我将在后文再详细分析。

生命，不论对任何人来说都没什么特别值得珍惜的，我们之所以那样畏惧死亡，并不是由于生命的终结，也不是因为有机体的破灭。因为，实际上有机体就是以身体作为意志的表现，但我们只有在病痛和衰老的灾祸中，才能感觉到这种破灭。反之，对主观而言，死亡仅是脑髓停止活动、意识消失的一刹那，继之而来的所有波及有机体诸器官停止活动的情形，其实不过是死后附带的现象。

因而，若从主观来看，死亡仅与意识有关联。意识消失究竟是怎么回事呢？这点我们可以由沉睡的状态做某种程度的判断。有过晕倒经验的人，更有深刻的了解。大体言之，晕倒的过程并不是逐步而来，亦非以梦为媒介。在意识还清醒时，首先是视力消失，接着迅即陷入完全无意识的状态，这时的感觉绝不会不愉快。的确，如果把睡眠比喻为死亡的兄弟，晕倒就是死亡的孪生兄弟。

“横死”或“暴毙”想来也不会痛苦，因为受重伤时，通常最初都没感觉，过一阵子后，发现伤口才开始有疼痛的感觉。以此推测，若是立即致命的重创，当意识还没发现到它时，业已一命呜呼了。当然，若受伤久久才死，就和一般重病没有两样。其他，如因溺水、瓦斯中毒、自缢等，足以使意识瞬间消失，都没有痛苦。最后，谈到自然死亡，因衰老而溘然长逝的死亡，通常是在不知不觉间生命徐徐消逝的。

因为人一到老年，对情热和欲望的感受逐渐降低，直至消失，可以说已经没有足以刺激其感情的东西了；想象力渐渐衰退，一切心像模模糊糊，所有印象消逝得无影无踪，事事俱丧失意义，总之一切皆已褪色，只觉岁月匆匆飞逝。老人的蹒跚脚步，或蹲在角隅休息的身

子，不过是他昔日的影子、他的幽灵，这里面又还有什么值得死亡去破坏的东西呢？就这样，有一天，终于长睡不醒，像梦幻一般，那种梦，就是汉姆雷特在他的独白中所寻觅的梦境。想想，我们现在正处在那种梦境啊！

还有一点必须附带说明的，生活机能的维持虽也有着某种形而上的根据，但那不是不需努力的。有机体每晚皆对它屈服，脑髓作用因而为之停顿下来，各种分泌、呼吸、脉搏，及热能的产生等也因而降低。就此看来，若是生活机能完全停止的话，推动它的那股力量，大概一定会感到不可思议地安心。自然死亡者的面孔大都显出满足安详的表情，临死的刹那，大致和噩梦觉醒时的那一瞬间十分相似。

从以上的结论可知，不管死亡如何令人恐惧，其实它本身并不是灾祸，甚至我们往往还可在死神海因身上找到你所渴望的东西。当生存中或自己的努力遭遇难以克服的障碍，或为不治之症和难以消解的忧愁所烦恼时，大自然就是现成的避难所，它早已为我们敞开让我们回归自然的怀抱。

生存，就像是大自然颁予的“财产委任状”，造化在适当的时机引导我们从自然的怀抱投向生存状态，但仍随时欢迎我们回去。当然，那也是经过肉体或道德方面的一番战斗之后才有的行动。人就是这样轻率而欢天喜地地来到这烦恼多、乐趣少的生存中，然后，又拼命挣扎着想回到原来的场所。印度人为他们的死神雅玛塑造两副面孔，一副是令人毛骨悚然的恐怖脸庞，另一副则是神色愉快的脸孔。何以如此？这可以从我以上的观察中获得某种程度的说明。

我们仍从经验的立场以观察尸体做说明。众所周知，尸体已没有知觉、感受力、血液循环、恢复作用等现象。虽然我们一直无法查明这些现象为什么会停止，如何停止等问题，但我们可以推断，从前推

动人体活动的那一股力量，如今业已离去。那股力量究竟是什么？若说它是意识，一般理性所谓的“灵魂”的话，显然是不当且错误的。以我向来的看法而言，意识并不是有机体生命的原因，更别说是它的产物，是它结果的表现物了。

总之，意识会因年龄的不同而有所差异，因健康情形、睡眠、觉醒、晕厥等等不同的状态而呈或强或弱的现象。它不是有机体生命的原因，而是结果的表现，通常它只限于有机体存在时才能发生作用，一旦有机体死亡，它的作用也随之停止。

我又发现，意识完全错乱伴随着诸种活动力的低下或衰弱，使生命陷于危险的境域，然而精神错乱的人的感受力和肌肉力量反而增强；只要没有其他原因加诸他身上，他的寿命不但不会缩短，反而会延长。

其次，我又发现个体性是一切有机体的特性，同时它也是意识的特性。我虽然完全不了解这种个体性，但至少知道自然界的个别现象都是由一种普遍力量在无数相同的现象中推动的。

再者，我们也不能因为如今有机体的生命停止了，就据以推测此前推动它活动的那股力量也归于乌有。那就像纺车虽已停止不动，但我们却不能因此推测纺织女已死亡。这也像钟摆再度回到它的重心，然后静止一样，乍看虽已停止活动，但不能认为重力已消失，重力依然在无数的现象中活动。诚然，或许有人会反对我以上的比喻，认为在这种场合下，重力并没有能力停止这个钟摆的活动，只是我们肉眼看不到，钟摆永远在摆动之中。

有这种主张的人，不妨回头观察一下电，当放电之后，电实际上已停止活动。我所以引用此例，不过是想表示即使最下等的自然力

中，也有永恒的普遍。我们切不可被那些短暂无常的现象所迷惑，更不必以为生命已停止，赋予生命的原理就已根绝，认定死亡是人类完全的破灭。虽说现在已没有人有那么强的腕力能拉起三千年前奥德修斯[1]的那把弓，但一个有正确理解力的人，总不至于认为那把弓强劲的活力已完全根绝。

由此推论可知，以前使业已消灭的生命活动的那股力量，与如今欣欣向荣的生命中活动的力量是相同的，这种思想才比较切近真理。不错，我们的确知道，被因果锁链束缚的东西终究会破灭，因为那仅是状态和形式而已。但另有两种东西与这些因果变化无关，一为物质，另一是自然力，这两者都是一切变化的前提。

至少，我们若要做深层的探究，认识一下赋予我们生命的基本因素到底是何物，必须在最初把它假设为自然力，同时还要假设它和形式、状态的变化完全无关。这些形式或状态，由于原因和结果的束缚而时有改变，唯其如此，它们必须受存在的生成和消灭因素支配。从这一点也足可证明我们的真正本质是不灭的。当然，只凭这些还不能证明我们死后生命的存续与否，更不能期待从上述证明中得到些什么慰藉。虽然如此，但这点往往很重要，连认为死亡是绝对的破灭而产生恐惧的人也无法对之轻视，生命最深奥的基本因素不会被死亡拘束。

物质亦同于自然力，并未参与因果所引导的无间断的状态变化，它以绝对的固执保证人类的长生不减，因此，一般愚夫愚妇，脑海中也有本身不灭的信念。或许有人要说：“哪里！物质如尘灰，怎么能说固守着物质的自然状态，就可当作人类本质不减的证据？”错了，你们知否这些尘灰是何物？知道它们是由什么制造而成？你们在轻蔑它之前，对这些要有所了解。

如今，那些被当作尘灰或躺在那里的物质，如溶解于水中立刻变为发出金属光辉的结晶体如果施以电的压力，甚至可以发出电光。不仅如此，物质可以自行变成动物或植物，从那神秘的怀抱中发生生命——因为人类的肤浅而时刻担心不知是否会消失的那种生命。但是，以这样的物质当作永恒是否太无所谓了呢？我敢断言，唯有物质的这种固执可以证明我们真正本质的长存不减。

只有这些纯粹无形的物质——不是知觉所能感触到的，才正可做思考永恒事物的经验界基础。这些物质是物自体，是意志的直接反映，同时，它们以时间不减的姿态再现意志真正的永恒。

我们已曾述及，自然之声是毫不虚伪的。但诸位切不可将上述见解与“物质不灭”相提并论。一般从逻辑所产生的论点虽不致有绝对的错误，但大抵是片面、不完全的，例如，伊壁鸠鲁的彻底唯物论以及与之相反的贝克莱[2]的绝对观念论，皆为极端片面的见解。这些学说固有“真”的一面，但必须附带某些特定的条件，才能显现出它的真理。若从更高的立场去观察，则可发现它仅是相对的真理，甚至是错误百出的。所以，唯有站在最高的立场，才能获得绝对的真理。我上述的见解应是极不成熟的，但从古老的唯物论中所主张的物质（或谓影像）不减，已显现出人类真正本质的不灭性；再从更高一层的绝对物理学立场，亦可显现出自然力的普遍性和永恒性，生命力亦为一种自然力。因此，上述不成熟的见解实际也含蕴着生物不会由于死亡而蒙受绝对性破灭的主张，而是认为生物是在自然之中或者和自然共同存续。

现在我们且换个角度观察死亡与自然究竟有何关系。以下，我们仍以经验的根据来讨论这个问题。

无可否认，生死的决定应是最令人紧张、关心、恐惧的一场豪赌，它关乎一切的一切。但永远坦率正直、绝不虚伪的自然，以及圣婆伽梵歌[3]中的毗湿奴，却向我们表明：个体的生死根本无足轻重，不管动物或人类，只把他们的生命委于极琐细的偶然，毫无介入之意。

只要我们的脚步在无意识中稍不留意，就可以决定昆虫的生死。蜗牛不论如何防御、逃避，或施展隐匿、欺骗的手段，任何人都能轻而易举地将它捕获；在张开的网中悠游浮沉的鱼，欲逃无门，连逃走的打算都别想；在老鹰头顶上飞翔的鸟，在草丛中被狼盯上的羊，它们都毫无戒心地悠闲漫步，竟不知威胁自己生存的危险已迫在眼前。就这样，自然非但把这些构造巧妙得难以形容的有机体委于强烈的贪欲，并且毫不容情地将它们委于极盲目的偶然、愚者的反复无常、小孩子的恶作剧。

自然极明显地表示——以简洁的神谕口吻说出，并未多加注释——这些个体的破灭与它毫无关联，既无意义，也不值得怜惜。并且，在这种场合，原因或结果都不是重要的问题。但万物之母任其子民处于无数恐怖危险的境遇中，丝毫不加保护，皆因知道他们虽毁灭，但仍可安全回到自然的怀抱中；他们的死不过是一种游戏。

自然对待人类也与动物相同，它的话也可应用在人类身上，个人的生死对自然根本不算个问题，我们本身就等于自然。仔细想想，我们的确应该同意自然的话，不必以生死为念。附带必须说明的一点是，自然之所以对个体生命漠不关心，是因为这种现象的破灭丝毫不影响自然的真正本质。

但是，进一步言之，正如现在所观察的，生死问题不仅是被极细微的偶然所左右，而且一般有机体的存在也短暂无常，不论动物或人

类，也许今天诞生明天就消灭，出生和死亡迅速交替。但另一方面，那些远为低级的无机物却有非常漫长的生命。尤其是无生命形式的物质，连我们都可看出它们无限长的存续。

造物何以厚彼而薄此？我相信它本来的意旨是这样的：这种秩序只是表面现象，这种不断的生灭只是相对的，绝不会波及事物的根底。不仅如此，一切事物真实的内在本质，虽是我们肉眼看不到的神秘东西，但它向我们保证：本质绝不会因生灭而有所影响。至于谈到这些是如何发生的，我们既看不到，当然也无从理解，只有把它当作一种戏法。

因为，最不完全、最低级的无机物都可以不受任何事态的影响继续存在，然而具有最完全、最复杂，巧妙得无法描述其组织的生物，却经常除旧更新，短时间后必归于乌有，而把自己的场所让给从无而进入生存之中的新同类。显而易见，这是很不合理的现象，它绝不可能是事物的真实秩序，秘而不宣之处一定很多。说得确实一点，我们的智慧被限制，看不出背后隐秘的生命运作机理。

总之，我们必须了解，生与死、个体的存在与非存在，两者虽对立，但也只是相对的，更非自然心声。它使我们形成错觉，皆因自然实在无法表现事物的本质和世界的真正秩序。绕着大弯说了一大堆，相信诸位心里必会涌起我刚才所述的那种直观的信念。当然，如果他是个平庸至极的人，他的精神力和动物的智慧无大差别，只限于能认识个体的话，则属例外。

反之，只要有稍高的能力，就可以看出个体之中的普遍相，看出其理念的人，便该有某种程度的信心。而且，这种信心是直接的，因而不会有差错。实际上，那些以为死亡是本身的破灭而过分恐惧的人，多半只是一些观念狭隘的人；至于优秀卓越的人，可完全免除这

种恐惧心。柏拉图把他的哲学基础放在观念论的认识上，在个体中看出他们的普遍相，这是很正确的。

然而，我刚才所述的那种直接从自然的理解所产生的信念，在《吠陀经·奥义书》[4]的作者心中却是根深蒂固得出乎常人想象之外。从他们所说的无数言辞中，能把那种信念强烈地迫近到我们胸中来，令人不得不以为他们的精神能直接受到这种启发，是因为这些贤哲在时间上比较接近人类的根源，能够明显地理解深刻的事物本质。印度那种阴郁神秘的自然背景，对他们的理解的确有所帮助。但是，我们也可以从康德的伟大精神所形成的彻底反省中达到和他们相同的结果。

反省告诉我们，那迅速流转而为我们的智力所能理解的现象界，并非事物的真相，也不是事物的终极本质，只不过是它的现象而已。若再进一步说明的话，智慧原本就是由意志赋予的动机；当意志追逐它的琐碎目的，指定智慧要为它服务，智慧为意志获取目的时，就是这纷繁杂乱而又看似有序的现象世界。

我们再客观地观察自然现象，假若我现在想杀死一只动物，不管是狗、鸟、青蛙或昆虫，这时，它们大概万万想不到，它们的生命原动力会在我的恶作剧或不慎的行为下归于乌有。反之，在所有的瞬间中，以无限多样的姿态满注自然力和生命欲而诞生的数百万种动物，它们也绝对想不到在生殖行为之前，一切皆无，它们是从无中创造出新生命。再说，一个动物从我的眼前消失，它将往何处去？不知道。另一个动物出现，它又是从何而来？我也不知道。这两个具备相同性质、相同性格和体形的动物，唯一不同的只是物质，它们把这些物质不断地丢弃，而产生新的生命，使自身生命更新。就此看来，已消失的东西和代之而起的生命，本质应该完全相同，只不过稍微有了变

化，生存形式稍微更新而已。因此，我们不妨说死亡之于种族，犹如睡眠之于个人，这种假定是很合理的。

不论在哪里都无例外，自然的纯粹象征是圆形，因为圆形是循环的图示。这是自然界最普遍的形式，上自天体运行，下至有机体的生生死死，万物之中的所行所为，只有由于这种图示在时间和其内容不断的流动中，才可能产生一种现实存在，即眼前的自然。

我们不妨观察一下秋天昆虫的小宇宙，有的为了漫长的冬眠，预先准备自己的床铺；有的变成蛹以度过冬天，到春天时，才觉醒自己业已返老还童，已是完全之身才作起茧来；更有许多昆虫像被死神的手腕抓住似的休息，只为了他日从它们的卵中产生新的种子，专心一意地整顿适合卵生存的场所。

这些都是自然的伟大不朽的法则，它告诉我们，死亡和睡眠之间并无根本区别，对生命并无任何危害。昆虫预备巢穴或营筑自己的小房子，在那里产卵，把翌年春天即将出世的幼虫的食物安排妥当，然后，静待死亡来临。这正如人们在前一天晚上为翌晨所要用的衣物或食物而张罗、忧虑、准备，然后才能安心就寝一般。同时，昆虫春生秋死，也和人类就寝和起床一样，如果这种春生秋死和它的真正本质不同的话，它根本就不会发生。

我们做这样的观察之后，再回到我们本身和我们的种族上来，若瞻望遥远的未来，人们脑中难免升起：此后将有数百万的个人以异样的风俗习惯而表现，他们究竟从何而来？他们如今又在哪里？难道有一种巨大无比的“虚无”藏匿着那些后代人？如果你无视本质问题，也许这真是唯一的答案。但你所恐惧的虚无深渊究竟在哪里？至此，你应该恍悟，万物都有它的本质。以树木为例，树木内部有神秘的力，

这种力量通过胚芽，每一代都完全相同，尽管树叶生生灭灭，它却仍旧存在。

所以说："人间世代，犹如树木的交替。"在我周围嗡嗡作响的苍蝇，夜晚进入睡眠，明天还嗡嗡飞旋，或者晚上死去，但等到春天它的卵又会生出另一只苍蝇。苍蝇在早上可再现，到春天仍会再现，冬天和夜晚对苍蝇又有何区别？布尔达哈所著的《生理学》一书中这样写道："尼基曾连续做六天的观察，他发现在浸剂中的滴虫类，上午十时以前还看不到，十二时以后就发现它们在水中乱动乱窜了。而一到夜晚它们便死亡，但到第二天清晨它们又产生新的一代了。"

就这样，万物只有一瞬间的逗留，又走向死亡。植物和昆虫在夏天结束它们的生涯，动物和人类则在若干年后死亡。死亡始终不倦怠、不松懈地进行它的破坏。尽管如此，万物似又毫无所损、照常生存，存在于各自的场所。植物经常一片绿油油，百花竞妍；昆虫嗡嗡作响；动物和人类任何时候永远朝气蓬勃；久不结实的樱桃，一到夏天又鲜红圆润地呈现在我们眼前。有的民族虽然不时改变它的名称，但仍以不减的个体延续着，不仅如此，历史虽经常诉说不同的故事，但通常它的行动和苦恼是相同的。

总之，历史有如万花筒，每当回转时，都让我们看到新的形状，而实则不论何时我们所看到的都是相同的东西。因此，这样的生灭并不影响事物的真正本质，同时，这种本质的存续与生灭毫无瓜葛，它是不灭的。生存和一切欲望在现实中不间断而无限地涌现着。从蚊子至大象，在一切动物中，即使我们随意抽取一段时间来观察，它们也都保持着一定的数量，它们虽已经过几千次更新，虽然它们不知道在自己之前生存或在后来生存的同类，但出现的永远是相同之物。

种族常存，时时更新，却又不减，而个体也意识到意志和处处求生的自己快乐地生存着。求生的意志表现在无限的现在中，“无限的现在”是种族生命的形式。种族是不会衰老、永远年轻的。死亡之于种族，犹如个体的睡眠，或者是眼睛的一瞬。印度诸神化身为人的姿态时，就知悉个中的奥秘。

一到夜晚世界似乎已消灭，实则却一瞬也不曾停止。同理，人类和动物看起来似是由于死亡而消灭，但真正的本质仍不间断地延续着；出生与死亡迅速地交替着，而意志永远的客观化——本质不变的理念，却像出现在瀑布上的彩虹一般确立不动，这是时间的不朽。为此，死亡和消灭经过数千年后，一切皆已消失净尽，但自然所表现的内在本质丝毫无损。所以，我们经常快活地叫着：“不管海枯石烂，我们永不分离。”

对这个游戏，应该把那些曾衷心说“此生已不虚度”的人除外，但对此我不准备详加叙述，这里只特别提醒读者一件事情：出生的痛苦和死亡的难逃，这两者本是求生意志本身为走向客观化及通往生存的不变条件；只有在这两个条件之下，我们的本质本身才能不参与时间的经过或种族的死灭，而存在于永远的“现在”中，享受求生意志的肯定果实。

“现在”的基础，不论就其内容或材料而言，通过所有的时间，本来就是相同的，我们不能直接认识这种同一性。时间限制了我们的智慧形式，使我们对尚未来到的事情产生错觉。除非到事情变化了，才能察觉这种错觉，我们的智慧的本质形式会有这种错觉，乃是因为它并不是为理解事物的本质而生，它只要能理解动机即可。

归纳以上的观察，诸位或许已能理解被视为异端邪说的埃利亚学派[5]所说的“无所谓生灭，全体并未变动”的真正意义了。“巴门尼德和麦里梭之所以否定生灭，是因为他们深信万物是不动的。”同时，普卢塔克为我们保存的恩培多克勒[6]的优美语句，也很明显地说出了这些现象：

> 认为存在的东西是由生至灭，以至归于零的人，是个欠缺深沉思虑的愚者。一个贤者，绝不会在我们短暂的生存期间——此称之为生命，为善善恶恶所烦恼，更不会以为我们在生前和死后皆属乌有。

此外，狄德罗[7]在《宿命论者杰克》一书中，有一节常为人所疏忽的文字，在这里大有一记的价值。“一座广大的城堡入口处写着：‘我不属于任何人，而属于全世界，你在进入这里之前、在这里之际、离开此地之后，都在我的怀抱中’。”

诚然，人类由“生殖”凭空而来，基于此义，“死亡”也不妨说是归于乌有。但若能真正体会这种“虚无”，也算颇饶兴味了。因为这种经验的“无”绝不是绝对的“无”。换言之，只须具备普通的洞察力，便足以理解，这种“无”不论在什么意义下，都不是真正的一无所有。只从经验也可以看出，那是双亲的所有性质再现于子女身上，也就是“击败了死亡”。

尽管永无休止的时间洪流攫取了生命的全部内容，存在于现实的却始终是稳固不动而永远相同的东西，就此而言，我们若能以纯客观的态度来观察生命的直接运行，就能很清楚地看出，在所谓时间的车轮中心，有个“永远的现在”。若是有人能与天地同寿，一观人类的全盘经过，他将看到，出生和死亡只是一种不间断的摆动，两者轮流更

替，而不是陆续从“无”产生新个体，然后归于“无”。种族永远是实在的东西，它正如我们眼中所看到的火花在轮中迅速旋转，弹簧在三角形中迅速摆动，棉花在纺锤中摆动一般，出生和死亡只是它的摆动而已。

一般人否定我们的本质不灭这一真理并非根据经验，而是来自偏见，这一点足以妨碍我们认识人类本质不灭之说。所以，我们要断然舍弃偏见，遵循自然指引，追求真理。首先，我们先观察所有幼小的动物，认识绝不会衰老的种族生存。不论任何个体，都只有短暂的青春，但种族却永远年轻，永远新鲜，你会觉得世界宛如在今天才形成似的。

试想，今年春天的蓓蕾与天地始创那年春天的蓓蕾，不是完全相同吗？这些事实是由这期间世界发生过的数百万次从“无”创造出的奇迹，以及相同次数的毁灭，是由那种同一因素所引导的吗？如果我郑重其事地断言说，在庭院里游戏的猫和三百年前在那里顽皮嬉戏的猫是相同的一只，的确会被认定是疯子；但若坚信今天的猫和三百年前的猫，根本上完全相异，那就更像疯子了。诸位不妨仔细认真地观察任何一种高等脊椎动物，当可看出，这些动物的理念（种族）是永恒的，表现于个体的有限性之中。只有通过个体，“种族”这个集合名词才有意义。

就某种意义言之，在时空之中所表现的个别存在，当然是真实的，但“实在性”属于理念，只有它才是事物不变的形式；基于此，个别的存在只是在彰显全体的“实在”。柏拉图深悉此理，所以，理念成为他的根本思想和哲学中心。对这一点必须要有所理解，才有深入一般哲学的能力。

哗哗飞溅的瀑布像闪电一般迅速转变，但横架于飞瀑之间的彩虹却始终不动。同样，一切理念，一切动物种族，亦无视个体不间断的转变。求生意志原本扎根于斯、表现于斯，所以，对意志而言，真正重要的只是理念（种族）的存续，生物的生生死死，正像飞溅的瀑布，而理念的形态，正如横架飞瀑之上牢固不动的彩虹。

柏拉图看出，只有理念（种族）才是真正的存在，个体只是不断的生灭。唯有能深深意识到本身的不减，不管动物或人类，才能平心静气、心安理得地面对不知何时降临的个体毁灭，所以，两眼之中呈现着不受死灭的影响及其侵犯的种族的安详。若说人类会具有这种安详的话，该不是由于不明确而易变的教条吧。

正如以上所述，我们不论观察任何动物，都可了解死亡并不妨碍“生命核心——意志的发现，这或许是因为一切动物都蕴藏某种难以测度的神秘吧！诸位且试着观察你所饲养的狗，它们活得多么安详，多么有生气，这只狗的先世，必已经历数千只狗的死亡，但这几千只狗的死，并不影响狗的理念，它的理念，不因它们死亡而有丝毫紊乱。所以，这只狗就像不知有末日来临似的，生气蓬勃，两眼发出不灭的真理——原型的光辉。

数千年以来死亡的是什么呢？那不是狗，狗仍丝毫无损地呈现在眼前，死去的仅是它的影子，出现在被时间所束缚的我们的认识中的不过是它的影像而已。我们怎可相信时时都生存着、填满一切时间的东西会消灭呢？当然，这些事情可由经验方面来说明，也就是说死亡若是个体的毁灭，一个由生殖产生的个体便会代之而生。

康德以他主观的见解认为时间的形成先于我们的理解，所以不属于物自体，此虽带消极性，却也是一项伟大的真理。如今，我再以客观的方法努力寻求，显示它积极的一面。物自体只有和时间结合，才

能显示出它无关乎生灭；再者，如果时间的生灭现象没有永恒核心的话，恐怕也无从周而复始、生生不息了。

永恒不以任何直观为基础，它意味着超越时间的生存。但正如普罗提诺[8]所说："时间是永恒性的复制品"，时间只是永恒性的影像。同理，我们的生存也只是本质的影像。因为时间是我们认识的一种形式，所以这个本质一定存在于永恒之中，但也由于这个形式，我们才认为我们的本质及一切事物的本质是无常的、有限的、会破灭的。

作为物自体的意志，最充分的客观化是其各阶段中的柏拉图式的理念。然而，本质的诸种理念只有在特别优惠的条件下，在无上智慧的观照中，才偶尔呈现。反之，对个体的认识而言，在时间之中，理念是采取种族的形式而表现的。理念在时间洪流中变成对全种族的观照。种族是物自体，是求生意志最直接的客观化，一切动物以及人类最内在的本质都在种族中。

求生意志强烈活动的根源也在种族中，而绝不是在个体内。相反，直接的意识则只存在于个体中，个体总以为自己与种族相异，为此，我们才会恐惧死亡。求生意志所表现的与个体有关的是饥饿和死亡的忧虑；与子孙有关的则是性欲以及对子孙的舐犊之情。同时，造化并未具有个体所特有的妄想，只密切注意种族的维持，对个体的破灭，则表现冷淡。

对造化而言，个体仅为手段，种族才是目的。为此，造化加诸个体的恩赐，只是尽量求其节约，加诸种族的，则为大量浪费，其间差距极为显著。我们且举后者的例子，如树木、鱼、虾、白蚁等每个个体年年都可产生数百万以上的胚种，而它们自身的力量或器官则往往

不甚周全，只有经过不断努力，才勉强能维持它的生存，因此，某些动物一旦残废或衰老，通常只有饿死。

如果缺少了一种器官，又将如何呢？如果可以节约的话，有的会造成形态变化，甚至某些器官消失。例如，许多幼虫没有眼睛，那些可怜的动物，摸索着；没有触角，在碰到任何东西之前，四分之三的身体总是在空中晃来晃去，经常连身侧的食物也错过了。然而，这就是自然界的节约法则。我们可以在“大自然从不制造任何无益或多余的东西”的语句后，另加一句：“大自然从不浪费任何东西。”与此相同的自然倾向表现在以下诸点：个体的年龄如果越适合生殖，治愈力就越强，创伤和疾病越易康复。这种治愈力随着生殖力的衰弱而减退；生殖力消失后，则极微弱。在自然的眼中看来，此时的个体已毫无用处了。

从水螅至人类的各阶段生物观察它们的意识等级，我们就能发现惊人的金字塔。由于个体不断死亡，这的确在动摇生殖的维系，通过无限的时间，种族仍可持续。所以，虽然客观的种族不灭，但主观的生物的自我意识却不能永存。它们的生存短暂，且不断地遭遇破坏，每当此时，它们就似乎以不可解的方法，再从无中生出有来，生出新的个体。

追根究底，一切客观的东西不外乎是主观的不灭表现。同时，种族若不是借助个体，必将一无所有。其中的道理至为明显，客观性必须借助主观性的表现才能存在；主观性是本质，而客观性是现象。以上秩序绝不能颠倒错置，一切事物的根源必是为了事物本身，且必定存在于主观性的东西中，而不存在于客观性的东西中，不是为他物，不存在于他者的意识中。因而，哲学的出发点，是本质性、必然性、

主观性，是观念性的东西。反之，若从客观性的东西出发，则流于唯物论了！

我们常会涌起这样的感觉：一切实在的根源，在于我们的内部。换言之，凡人都有着“本质不减”的意识，这种不会因死亡而破坏的深刻信念，也可由人们在临死时无法避免的良心自责证明出来；任何人的心灵深处无不具备它。这种信念完全是以我们的根源性和永恒性的意识为基础的。所以，斯宾诺莎说过这么一句话：“我们能感觉和经验着我们是永恒的。”总之，凡是有理性的人，只要不认为本身是起源，能超越时间去思索，就会了解自己是不减的。反之，认为自己是从无中产生出来的人，势必也要以为自己会再回到无中去。

有句古代格言实可作为生物不灭说最确实的根据：“万物并不是从无中所产生，同时，也不是复归于乌有。”所以，巴拉塞斯[9]曾说过一句很适切的话：“我们的灵魂是从某物所产生，因此不会回归于乌有，就因为它是从某物所产生的。”他已隐约指出真实的根据。但那些认为人类的出生是“绝对”起点的人而言，就无法不认为死亡是人类绝对的终结了。

只有认为自己非“出生”的人，才会认为自己不死。所谓出生，若按其本质及含义言之，实亦包括死亡，那是向两个方向伸出的同一条线。如果前者是从真正的无所发生，后者也是真正的灭亡。但实际上，唯有我们的真正本质是永恒的，我们才可以承认它的不灭；因而所谓不灭，并不是时间性的。如果假定人类从无中产生，当然也只有假定死亡是它绝对的终结了。

这种观点，和《旧约》所持的理论完全相符。因为，“万物是从无中所创出来”的理论与“不灭说”大相径庭。信奉《新约》的基督教也有

不灭说，但它的精神是印度化的，也许它的起源也来自印度，以埃及为媒介注入基督教中。但那种印度的智慧，虽接上迦南之地的犹太枝干，也与“不灭说”并不调和。这正如意志自由论与意志决定论不调和一样。不是根本的、独创的东西，如同不是由同一块木料做成的家具，总显得有点别扭。

反之，婆罗门或佛教的论点就能够与不灭说前后衔接，脉络一致。它们认为死后的存续也连带着生前的生存，生物是为偿还前世的罪孽而有生命。在哥鲁·布尔克的《印度哲学史》中的一节曾说：“毗耶婆[10]虽认为婆伽梵派的一部分稍涉异端，但他所强调反对的是，如果灵魂是‘产生’出来的，有‘开始’的，那就绝对不可能是永远的。”乌布哈姆在《佛教教义》中更有如下叙述：“堕于阿鼻地狱者，是受最重惩罚的人，他们不信任佛陀的箴言，而归依‘一切生物始于母胎，而止于死亡’的异端教义。”

把自己的生存解释为偶然现象的人，当然不免对因死亡而丧失生存感到无比恐惧；反之，若能洞察大体，就能了解其中心有某种根源的必然性，而不相信我们的生存只限于短暂的一刹那。试想，在我们“实存”的过去既已经过无限的时间，发生无限的变化，在我们的背后，亦横亘着无限的时间，以此推测，我们不能不说，我们实是生存于所有的时间中，生存于现在、过去和未来。

若“时间”的力量能引导我们的“实存”走向破灭，我们应早已破灭。“实存”是一种固有的本质，一旦形成这种状态，就永远屹立不倒，不受破坏。它正如阳光，虽在黑夜消失，或偶受云雨、暴风的遮挡，但黑夜过去，阳光复现，云破雨霁，阳光仍普照大地，它是永恒的，不可能归于乌有。

所以，基督教告诉人们“万物复生”；印度人认为梵天反复创造世界；希腊哲学家也有类似说法。这些教训都可显示出存在与非存在的巨大秘密，即它在客观方面构成无限的时间，在主观方面形成一个“点”——不能分割、经常存在的现在。康德的不灭说中曾明白地说明：“时间是观念性的，物自体才是唯一的实在性。”但有谁能了解此中的道理呢？

如果我们能够站在更高的立场，发现“出生”并非我们生存的开始，当可升起这样的信念：“必有某种东西非死亡所能破坏。”但那并不是个体，个体只在表现种族的一种差别相，它借着生殖而产生，具有父母的性质，属于有限的东西。个体不复记忆生前的生存，死后也无法带去今生的生存记忆。个体的自我仍留存于意识之中，“自我”常存在着与个体结合的欲望，更希望能与自己的生存永远结合在一起，当个体性不存在时，就感到意气消沉。

因为意识具有这样的特性，所以要求死后无限存续的人恐怕只有牺牲生前无限的过去，才可望获得。他对生前的生存既然毫无记忆，在他的认识中，意识是与出生同时开始的，所以，一定以为他本为乌有，而由出生带来他的生存。这样一来，就得以生前无限的时间去买取死后的无限生存了。所以，我们必须把意识的生存当作另一回事，方能不介意死亡的问题。

我们的本质可区分为“认识”和“意欲”两部分，明白这点，即可了解“我”是很暧昧不清的词汇。有人认为死亡是“我”的完全终止，有的见解则较达观，正如“我”只是无限世界的一个小点，“我”的个人现象也只是“我”的真正本质的极微小部分。仔细探究，不难发现，“我”实际是意识中的死角，它正如视网膜上视神经所穿入的盲点一般，并无感光作用，就像我们的眼睛，能够看到一切，唯独看不到自己。这正

与产生认识力的脑髓作用完全相应，我们的认识能力完全外向，其目的仅在于保存自我，为搜寻食物、捕获猎物而活动。

因此，各人所知悉的只有表现于外在直观中的本身个体。反之，如果他了解透彻的话，反而会对这副臭皮囊付之以冷笑，甚至舍弃自己的个体：

> 即使丧失个体，于我又有何碍？因为我的本质中仍可产生无数个个体。

退一步说，个体果真能无限地延长下去，人也会感到单调厌烦，为避免厌烦，他反倒希望早些归于乌有。大多数人，甚至一切人，不论置身于何种状态都不能得到幸福，如果免除了穷困、痛苦、苦恼，随即就陷入倦怠无聊；如果为预防倦怠，则势必痛苦、苦恼丛生，两者交互出现。因而，人类若仅处于“更好的世界”是不够的，除非本身发生根本的变化，即中止现在的生存，只置身于另一个世界，而在这个世界中，人的本质毫无变化，结果还是相同的。

客观物必须依附主观物，其结局也以此为基础。“生命之梦”以人体器官为组织，以智慧为形式，不断地编织下去，等到人的全体组织被消灭时，梦，终于觉醒了。真正的做梦，醒来时，人还是存在着；而担心死亡后一切都将终止的人，却犹如没有梦的人还强要他做梦一样。

个人意识由于死亡而终止，然而，又是什么使他还能燃起对永恒生命的热爱呢？他所希求的究竟是什么呢？人类意识活动的大部分内容，不外乎是由于他对世界的怜悯和对自我的执着；他的目的无非为了追求活得“不虚此生”，所以，古人往往在死者的墓碑上刻着“无愧此生”或“愉快安息”的字样，其中实有无比深刻的含意。

那些为了自我的执着，为了一己欢乐的人暂且不谈，为了对世界怜悯的人，则是与世间的“来世责罚”或“精神不朽”相关联，他们希望死后获得赐福或获得永远的尊敬。而这正是以“德行”为手段，以“利己主义”为目的的一种做法。然而，也正由于这种做法，人类的仁爱精神，例如对敌人的宽恕、冒险救难的行为以及不为人知的善行等，才得以永久维系。

其实，所谓“开始”“终止”或“永存”，其意义只是从时间借来，以时间为前提才能通用。但时间并不能带来绝对的生存，也不能带来绝对的存在方法，它只是用以认识我们及其他事物生存的一种认识形式。“停止”“永存”等概念唯有在这种认识力的范畴呈现于现象界中的事物才能适用，而非在于事物的本质。

经验的认识固然明白显示着“死亡”是时间性生存的终止。然而，必须知道一切经验的认识以及所有卷入生灭过程的物质，实际仅是现象而已，它们并非物自体。对死后究竟能否存续的问题，应该如何解答呢？我们只有这样说：“生前若不曾存在，死后也不会存在；反之，若某些东西唯有“产生”才能制造，死亡也无法破坏。”

斯宾诺莎说得对：“我们可以感觉或经验到永恒。”试看我们对最遥远的儿时记忆是何等新鲜，任何人必曾有过这样的感觉：“我们自身中必有某种绝对不灭、不会毁坏、不会衰老、不会与时俱逝、永远不变的东西。”但那到底是什么呢？恐怕谁也无法明确指出。但显而易见，那并不是意识，意识隶属于有机体，它与有机体同时消灭；也不是肉体，肉体是意志的产物或影像，只是一种现象。如此逐步搜求，我们或可依稀找出答案，它应是居于意识之上，为意识与肉体的共同基础的意志。意识与死亡同时消失，但产生及维持意识的物质并未消失；生命虽已逝去，但表现在其中的生命原理并未消失。它就是永恒

不灭的意志，人类一切形而上的、不灭的、永恒的东西，都存在于意志之中。

在现象界中，由于认识形式的限制，由于“个体化原理”的时空分隔，人类的个体看来必会趋于破灭，然而，实际上却不断地有其他新个体代之而起；种族不灭即为个体不灭的象征。对生存的本质（意志）而言，个体与种族之间并无任何区别，而是一体的两面。

在此，我必须特别强调：现象与本质二者无从比较，换言之，表象世界的法则完全不适用于物自体（意志）的法则，甚至两者根本对立。以死亡的反面——动物延续为例略加说明，读者或许就能明白。生殖行为是意志最直接和最大的满足，但它只是盲目冲动下的肉欲工作，在通过了意志的自我意识下轻易地形成有机体。

然而，表象世界的有机体，构造却极尽巧妙、极端复杂和无比精密。按理，造物者应该尽可能地去照顾和监护这些个体，但事实正好相反，它却漫不经心地委之于破坏之手。从以上的对照，我们不难了解现象与物自体间的差异所在，进而可以察知，我们真正的本质，并不因死亡而有所破坏。

我在本文开头就说明我们对生命的眷恋，对死亡的恐惧，并非从认识产生，而是直接根源于意志，这是没有认识力的盲目求生意志。正如我们的肉欲完全基于幻想的冲动，被诱进生存的圈套中一样，对死亡的恐惧也纯属幻想的恐惧。意志之所以恐惧死亡是因它肉眼所见，意志本质仅表现于个体的现象，因此，那正如我们在镜中的影像一般，镜子破碎，影像即告消失，而使意志产生它与现象同时消灭的错觉。

所以，尽管哲学家们从认识的立场找出许多适切的理由，反复说明“死亡并无任何危害”，但仍无济于事，因为它是盲目的意志。意志是永恒不灭的，所有的宗教和哲学只赐予善良的意志“善意”的酬报，在“永恒的世界中”，对其他卓越的智慧，却从未有过类似承诺。

附带说明，形成我们本质的意志，其性质很单纯，它只有意欲而无认识；反之，认识的主体——智慧，则是意志客观化所产生的附属现象。意志知道自己的无力和盲目，根据自然的意旨，智慧的产生，是为了协助意志，以作为它的引导者和守护者，认识必须依附于有机体的肉体，有机体又以肉体为基础。所以，在某种意义下，有机体也许可以解释为“意志与智慧的结合”。

智慧虽是意志的产物，但它与意志却站在对立及旁观者的地位。不过，它所认识的只是某一段时间中经验的、片断的、属于连续刺激和行动的意志。动物的意志也可获得智慧，然而它的作用更小，仅在追求自己的目的时做指引之用。本质之为物，对智慧而言，始终是一个谜，因为它所看到的只是个体不断的产生和破灭，它永远不能了解本质，即意志，不受时间限制。不过，我们也许可以这么说：对死亡的恐惧，或多或少是因为个体的意志不愿脱离原来的智慧。

绝大部分的死亡恐惧，不外乎是基于“自我已消灭，而世界依然存在”的幻觉所致。这是一种可笑的心理，世界的伴随意志如影附身，世界唯有在这个主体的表象中才能存在，这个世界的真正主人就是意志，它赋予了一切生物生存，它无所不在。如今，这世界的主人却因个体化原理所形成的妄想而备感困扰、绝望，以为自己行将死灭，踏入永远乌有的深渊，这不是太可笑了吗？事实上，正确的答案应是：“世界虽消灭，而自我的内在核心却永远长存。”

只要意志不实行否定，我们死后仍存留另外一种完全不同的生存。死亡之于物自体（意志），犹如个体之于睡眠。意志由于这种“死亡的睡眠”而获得新的智慧和新的意识，于是，这个新的智慧和意识以新鲜生物的姿态再度登场。反之，如果记忆和个体永远存留于同一意志中的话，意志将感到非常难耐，它只有无穷无尽地继续着相同的行动和苦恼。

但我们的智慧因受时间形式的限制，并不了解物自体的问题，因此，上述情况就被宗教解释为“轮回”，现在，我们如果再引出“性格（意志）遗传自父亲，智慧遗传自母亲”的论点，就能明白所谓“轮回”与我上述的见解非常吻合。人类的意志虽具有各自的个体性，但在死亡之后，借助生殖而从母亲那里获得新的智慧，由此遂脱离了原来的个体性，成为新生的存在。这个存在已不再记得前世的生存，记忆能力的根源——智慧，属于一种形式，必定会消失。

因此，这种状况，与其命名为“轮回”，不如说“再生”更贴切。根据哈代的《佛教手引》及柯宾的《佛教纲要》等书的记载，都说明佛教的教义与上述见解本来就一致，但对大部分佛教徒而言，因为这种教义太过深奥难解，故而以较浅易单纯的“轮回说”取代。

此外，从经验的根据也可以证实这种再生，换言之，新生物的诞生与活力消失的死亡之间有着极密切的关系。据舒努雷《瘟疫史》中所述，十四世纪，鼠疫曾一度流行于世界各地，死者难以计数，世界人口大大减少，但之后很快又呈现异乎寻常的多产现象，而且双胞胎非常多。还有，据说此时期降生的孩童，竟无一人长着完全的齿列，这难道不是很不可思议的事情？德国医学家雅斯贝斯曾撰有《关于人类寿命》一书，该书有如下两点结论：一是出生数对寿命和死亡例有着决定性的影响；二是出生率与死亡率往往相一致，按相同比例增

减。这是作者从许多国家和地区搜集许多例证后确立的原则，其精确度应无可置疑。虽然，某个个体自己业已死亡，多产的是与自己毫不相关的另一对夫妇，但其间因果很难单纯地归结为形而下的关系。这件事说明了每一个个体都含有“不灭的胚芽”，经过“死亡”后再被赎取回来，于是产生新生命，这就是它的本质。如果能连通两者之间的桥梁的话，也许生物生死之谜就迎刃而解了。

众所周知，“轮回”是婆罗门教和佛教的中心教义，实际上它的起源极古老，很早就取得大多数人的信仰。大概除犹太教及它的两个分支外，几乎所有的宗教皆有“轮回”之说。基督教主张，人们在获得他的完全人格后，就可以在自我认识的另一世界中相会。而其他宗教则认为这种相会在现世已进行着，只是我们无法分辨。也就是说，借着轮回或再生的生命循环，在来生时，我们仍可和我们的亲戚朋友共同生活；不论是伙伴还是敌人，在来生，我们与他们仍有类似的关系和感情。当然，这时的再认，只是一种朦胧的预感，而非明晰的意识。

对“轮回”的信仰，是基于人类自然的信念所产生的，它深植于世界各角落的一般民众和贤者的脑海中。绝大多数亚洲人自已不在话下，同时它也为埃及和希腊人所信奉。希腊哲学家尼梅修斯曾说：“一般希腊人都信灵魂不灭之说，相信灵魂可以从一个人的身体移注到另一人身上。”此外，如北欧、印第安族、黑人及澳大利亚，也有此信仰的痕迹可寻。它又是德鲁伊德教派的基础——印度境内的一支回教，信仰轮回，因而禁止一切肉食。此外，一般异教，如西维姆派，格劳希斯派，巴斯里德派，梅尔坎派，万伦提努斯派，马尼派等，轮回信仰都是根深蒂固的。

毕达哥拉斯、柏拉图等大哲，更将轮回纳入他们的学术体系中。利希滕贝格在《自传》中也说道：“我始终丢不开‘我在出生前即已有

过死亡’的思想。”休谟在《灵魂不灭论》中也特别强调：“在这种学说中，轮回是哲学唯一值得倾听的东西。”只有犹太教和它的两个支派持有相反的意见，他们认为人类是从“无”中创造出来的。虽然他们凭着火和剑在欧洲及亚洲的部分地区驱逐了这足以慰藉人类的古老信仰，但它究竟能持续到何时？从宗教史看来，我们不难判定它的命运。

死亡，也许可以解释为：“求生意志中的利己心在自然的进行中所遭受的巨大惩戒。”或者是“对人类生存的一种处罚”。就后者言之，死神会说人类是不正当行为——生殖的产物，神谕是根本的错误，所以应该消灭。因此死神借“死亡”辛苦地解开由生殖欲望所打的结，让意志备受打击，以彰显神明。就前者而言，意志的利己心总妄想自己存在于一个个体中，一切实体只局限于自己。因此，死亡就以暴力破坏这个个体，意志在失望之余唤醒它的迷误。其实，意志的本质永远不灭。

个体的损失仅是表面的损失，以后它仍将存在于其他个体中。所以，一个最善良的人，与他人的区别最小，也不会把“他人”当作绝对非我的人；反之，恶人对“人我”之区别则甚大，且是绝对的。死亡是否被视为人类的破灭，其程度的多寡，可依此区别而定。

如果能够善用机会的话，“死亡”就是意志的一大转机，因为在生存中的人类意志并不是自由的，个人的行为是以性格为基础，而性格是不会改变的，故其行为完全隶属于必然性。如果他继续生存的话，只有反复相同的行为，而各自的记忆中必定存留着若干不满。所以，他必须舍弃现在的一切，然后再从本质的萌芽中造就新的东西。

因此，死亡就是意志挣脱原有羁绊、重获自由的时候。吠陀常言：“解开心灵之结，则一切疑惑俱除，其‘业’亦失。”死亡是从偏狭的个体性解脱出来的瞬间，使真正根源的自由再度显现。基于此义，

这一瞬间也许可以视为“回复原状”。很多死者的颜面，尤其是善人，呈现安详、平和之态，原因或许就在这个地方。看破此中玄机的人更能欣然、自发地迎接死亡，舍弃或否定求生意志。因为他们了解，我们的肉身只是一具臭皮囊而已，在他们眼中看来，我们的生存就是“空”。佛教信仰将此境界称为“涅槃”，或称“寂灭”。

注释

1. 奥德修斯：希腊神话中伊达卡之城主，荷马史诗《奥德修纪》的主角。

2. 贝克莱（1685—1753）：英国哲学家，一生皆任圣职。

3. 圣婆伽梵歌：由长篇叙事诗《玛哈布拉达》第6卷第25章至43章的700句诗所构成。

4. 《吠陀经》：婆罗门教的圣典，《奥义书》是其中的哲学论著。

5. 埃利亚学派：产生于意大利南部古希腊殖民城邦。主要代表有巴门尼德，色诺芬尼、芝诺、麦里梭等。他们主张存在的唯一不变。反对爱奥尼亚哲学。

6. 恩培多克勒（前495—约前435）：古希腊哲学家。

7. 狄德罗（1713—1784）：法国启蒙哲学家，《百科全书》编纂者。

8. 普罗提诺（205—270）：古罗马哲学家。

9. 巴拉塞斯（1493—1541）：瑞士文艺复兴期的医学家、科学家，精于占星术、炼金术等。

10. 毗耶婆：印度古代传说中的圣人。

叔本华年谱

1788年

2月22日诞生于波兰的格但斯克。

1793年

普鲁士军队占领格但斯克（改称为但泽），叔本华一家举家迁往汉堡。

1797年

叔本华的父母旅行途经巴黎，让叔本华寄居于友人古列佛埃尔家中。其妹阿德莱诞生。

1799年

返回，接受正规学校教育，奠定法语语言文学的基础。

1802年

确立研究哲学的志向。

1803年

与其父约定，放弃学术研习，参加他父母的长期的长途旅行。此次旅行，从当年春天开始，历时近两年，足迹遍历比、法、瑞士、英等国。旅行期间曾滞留英国教会学校三个月。

1804年

秋天，旅行结束，回到但泽，接受基督教的坚信礼。

1805年

春季，投身商界。父亲过世。

1806年

母亲迁居魏玛。

1807年

经母亲同意，放弃商业生涯。7月赴科塔，延聘费尔士指导一般功课，并聘请私人教师补习希腊文、拉丁文，兼习德语，研究文学。秋季，因写诗嘲笑某教授，被迫离开科塔，回到魏玛。此后，专心埋首书本，研究希腊拉丁数学、历史等，历时两年。

1809年

9月进格丁根大学医学院。第一年学习医学、历史、物理、植物学，第二年转入哲学院专研柏拉图、康德及亚里士多德、斯宾诺莎，并旁听天文学、生理学、法学等。

1811年

夏末转至柏林大学，除哲学外，还研究自然科学。

1813年

完成博士论文《论充足理由律的四种根源》，荣获耶拿大学哲学博士学位。11月，回魏玛与歌德订交，受歌德宠信，邀为座上客，并

受重托研究色彩学的理论。

1814年

夏季，离开魏玛。赴德累斯顿，结识浪漫诗人梯克。确立哲学系统。

1816年

出版《论视觉与颜色》。

1818年

春季，出版《作为意志和表象的世界》。9月赴意大利旅行，目的是搜集哲学资料，共花费时间两年。

1819年

主要著作寄赠歌德。歌德致信其妹，大赞叔本华的天才和文章的风格。

1820年

3月赴柏林任教。

1821年

8月，与女房客发生诉讼案。

1822年

5月离开柏林，重游意大利。

1823年

因病，右耳失聪。

1824年

回德累斯顿。准备翻译休谟作品，未果，只写了一篇序言。

1825年

重回柏林，为诉讼案奔走。

1826年

5月，法院判定叔本华须供养女房客一生。

1826年

7月，重回柏林大学讲课，再度失败。闭门读书，翻译西班牙作家格瑞显的著作。

1831年

霍乱袭击柏林，叔本华逃离柏林。

1832年

定居法兰克福。

1836年

用科学的研究结果推证他的核心理论，写成《论处于自然界中的意志》一书。

1839年

参加挪威皇家学会征文比赛入选，题目为：《意志自由与哲学中的必然性理论》。

1840年

报名丹麦皇家学会《道德责任的根据》论文比赛，落选。

1841年

收集两篇比赛论文，出版《伦理学的两个基本问题》。

1843年

增补“主著”，完成《作为意志和表象的世界》全部哲学系统，致信书局老板出版，初被拒，再以“性爱的形而上学”的名义，卒获允。

1844年

《作为意志和表象的世界》增订版发行。

1846年

与佛劳因斯特订交，彼此或面谈或通信，交往频仍。

1850年

完成《论文集》，致信佛劳因斯特，要求设法找寻出版商。

1851年

出版《论文集》。

1854年

瓦格纳题献给叔本华一部歌剧《尼伯龙根的指环》，并称赞他的音乐哲学。

1855年

声誉大著，在法兰克福举办“叔本华油画像展览会”。

1856年

身体仍健壮，但左耳听力渐差。

1860年

9月21日猝然逝世。

经典天天读. 哲学经典

台湾经典译本首次引进　宝岛畅销40余年

人生的智慧

[德]叔本华◎著　[台]张尚德◎译

哈尔滨出版社
HARBIN PUBLISHING HOUSE

人生的智慧

（德）叔本华◎著

张尚德◎译

哈尔滨出版社

黑版贸审字08-2014-085

图书在版编目（CIP）数据

人生的智慧／（德）叔本华著；张尚德译．—哈尔滨：哈尔滨出版社，2015.4

（经典天天读．哲学经典）

ISBN 978-7-5484-2043-9

I．①人…　II．①叔…②张…　III．①叔本华，A．（1788～1860）—人生哲学—哲学思想　IV．①B516.41

中国版本图书馆CIP数据核字（2014）第254599号

书　　名：人生的智慧

作　　者：［德］叔本华　著　［台］张尚德　译

责任编辑：陈春林　韩金华

责任审校：李　战

装帧设计：回归线视觉传达

出版发行：哈尔滨出版社（Harbin Publishing House）

社　　址：哈尔滨市松北区世坤路738号9号楼

邮　　编：150028

经　　销：全国新华书店

印　　刷：北京市文林印务有限公司

网　　址：www.hrbcbs.com　www.mifengniao.com

E-mail：hrbcbs@yeah.net

编辑版权热线：（0451）87900271　87900272

邮购热线：4006900345（0451）87900345

销售热线：（0451）87900201　87900202　87900203

开　　本：680mm×960mm　1/16

印　　张：13.75

字　　数：120千字

版　　次：2015年4月第1版

印　　次：2015年4月第1次印刷

书　　号：ISBN 978-7-5484-2043-9

凡购本社图书发现印装错误，请与本社印制部联系调换。

服务热线：（0451）87900278

本社法律顾问：黑龙江佳鹏律师事务所

目　录

序

第一章　生命的划分

第二章　什么是人格

第三章　人能拥有什么

第四章　地位

　　一　名誉

　　二　骄傲

　　三　官位

　　四　荣誉

　　五　名声

第五章　世界的痛苦

　　一

　　二

　　三

　　四

　　五

六

七

八

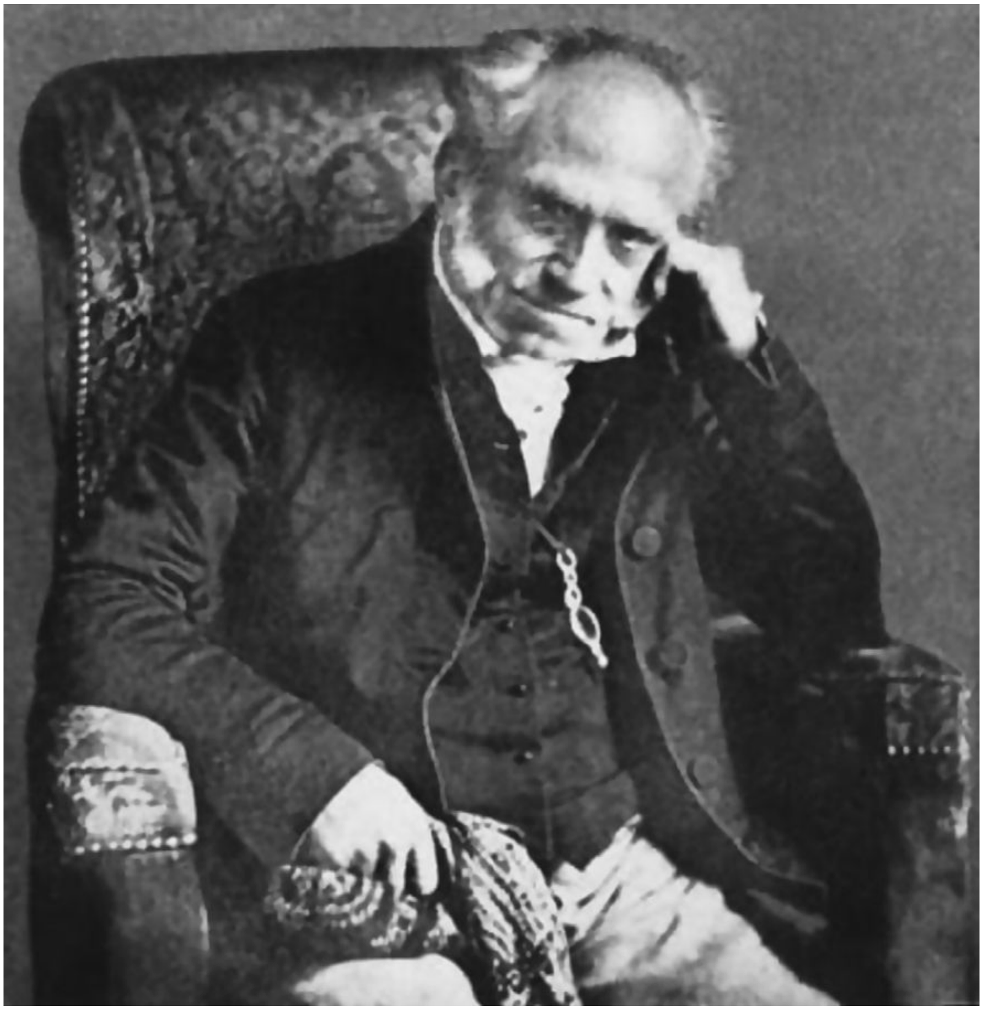
九

十

第六章　人性

叔本华年谱

返回总目录



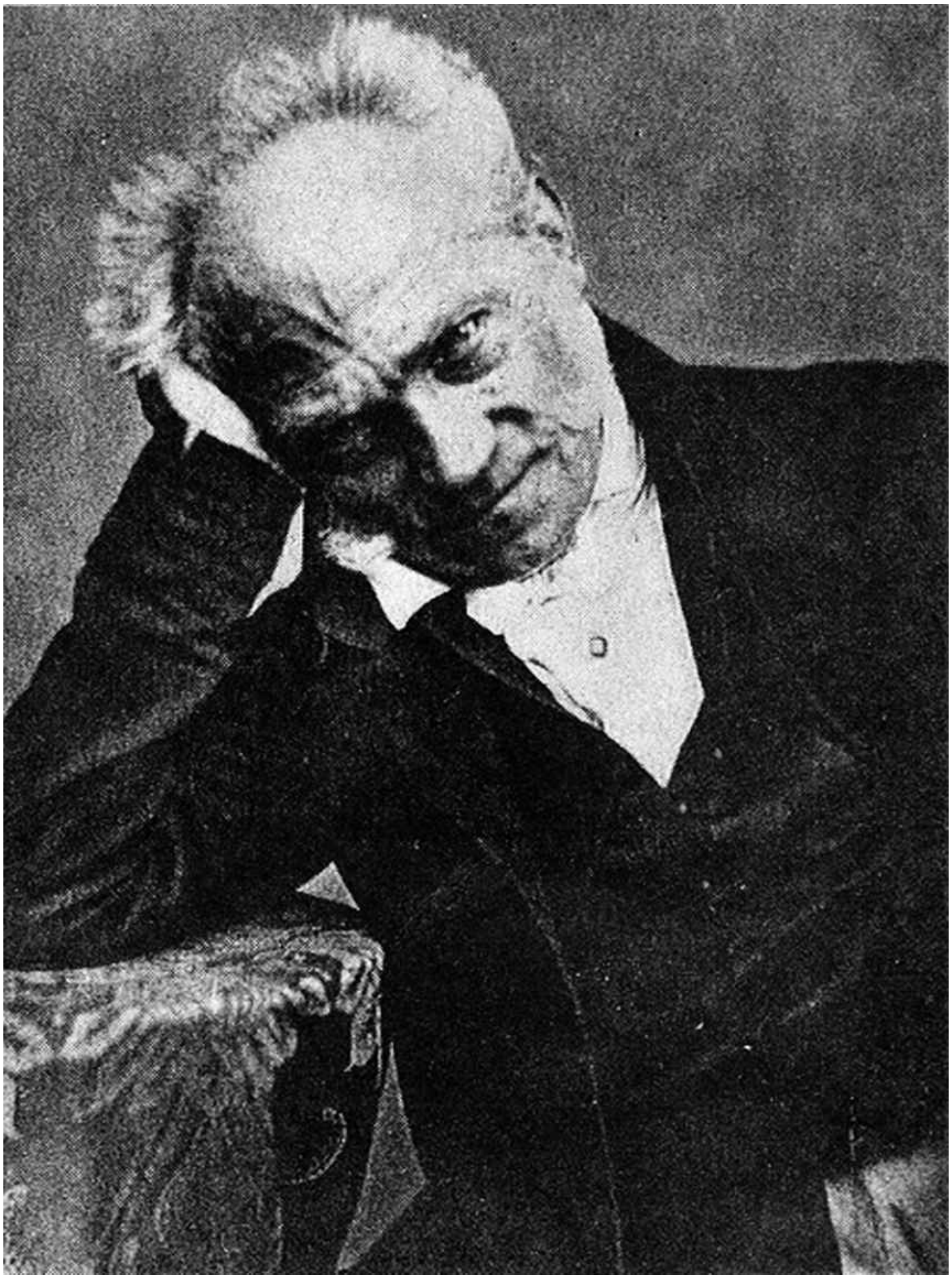
叔本华（1788～1860），德国哲学家，首倡唯意志论



叔本华与他的对手黑格尔（1770～1831）



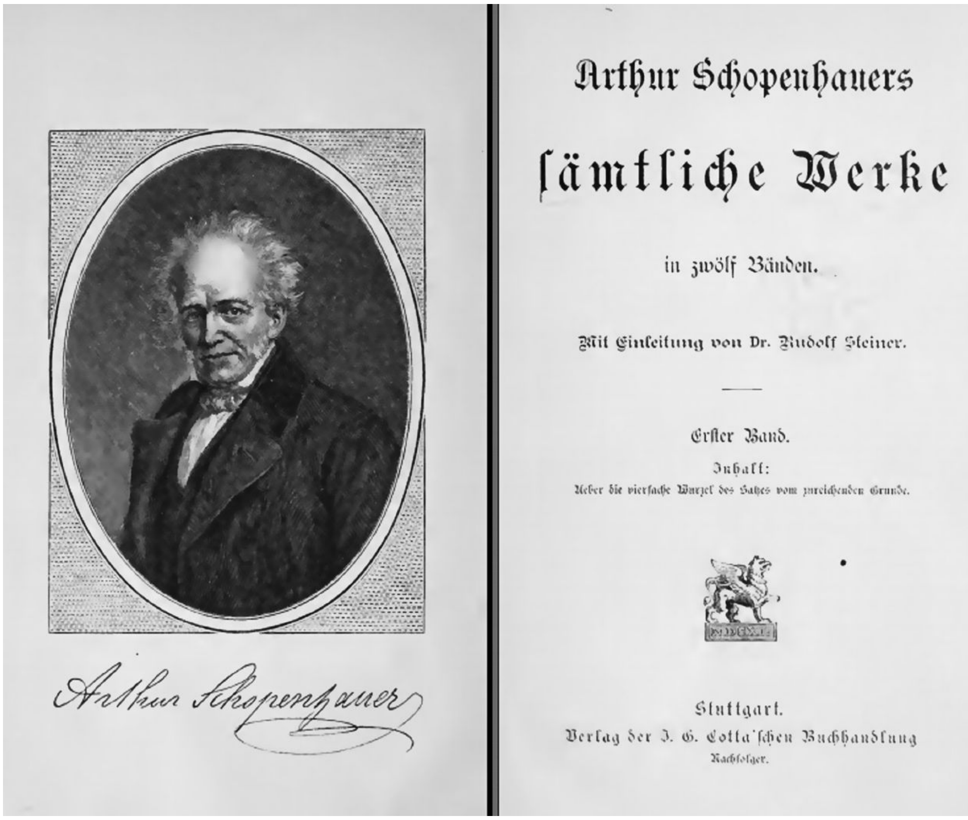
完成《作为意志和表象的世界》第一部时的叔本华（三十岁）



沉思中的叔本华



叔本华的偶像伊曼努尔·康德（1724～1804）


Arthur Schopenhauer

Arthur Schopenhauers

sämtliche Werke

in zwölf Bänden.

Mit Einleitung von Dr. Rudolf Steiner.

Erster Band.

Inhalt:

Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.

Stuttgart.

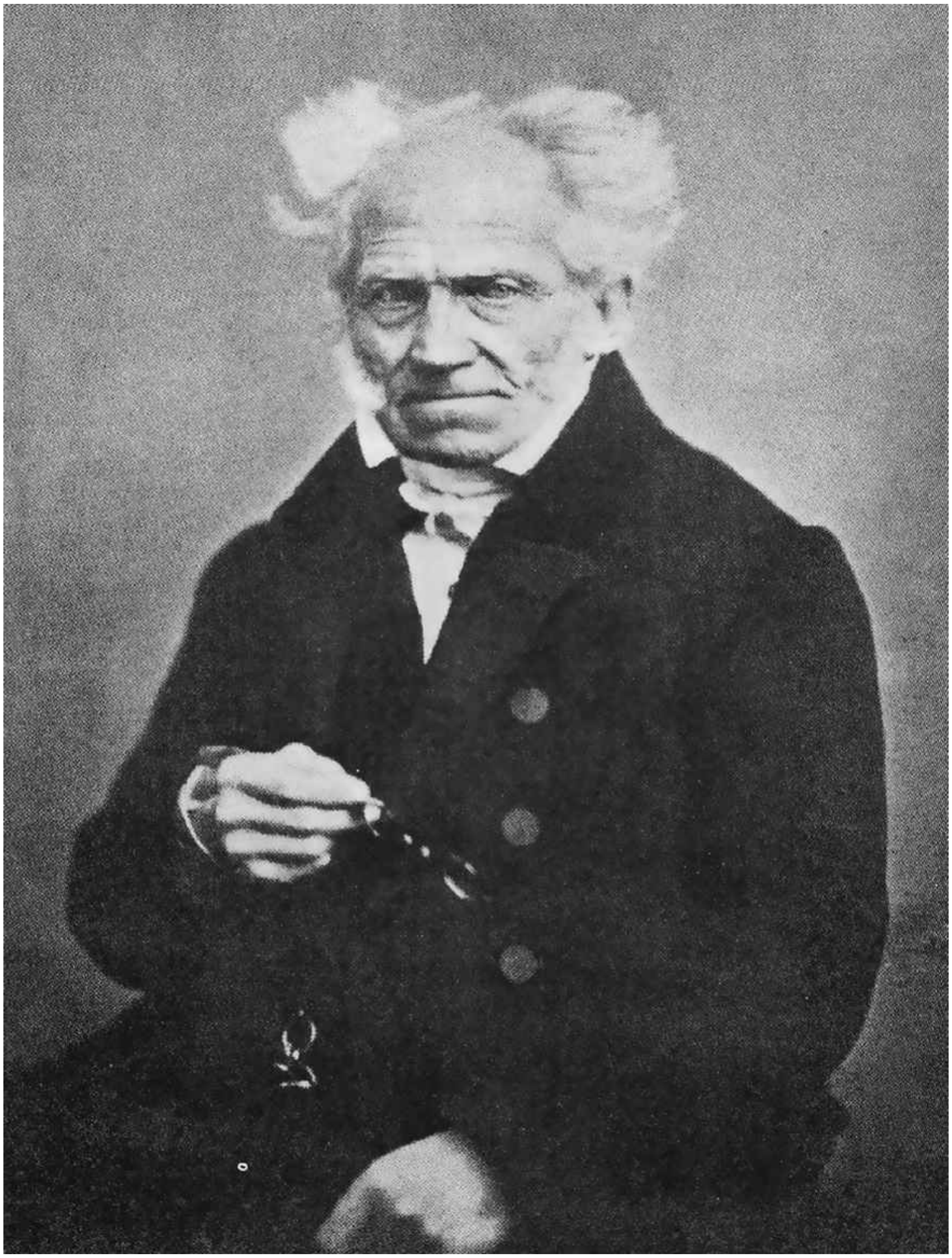
Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung

Nachfolger.

《叔本华著作全集》德文版的扉页



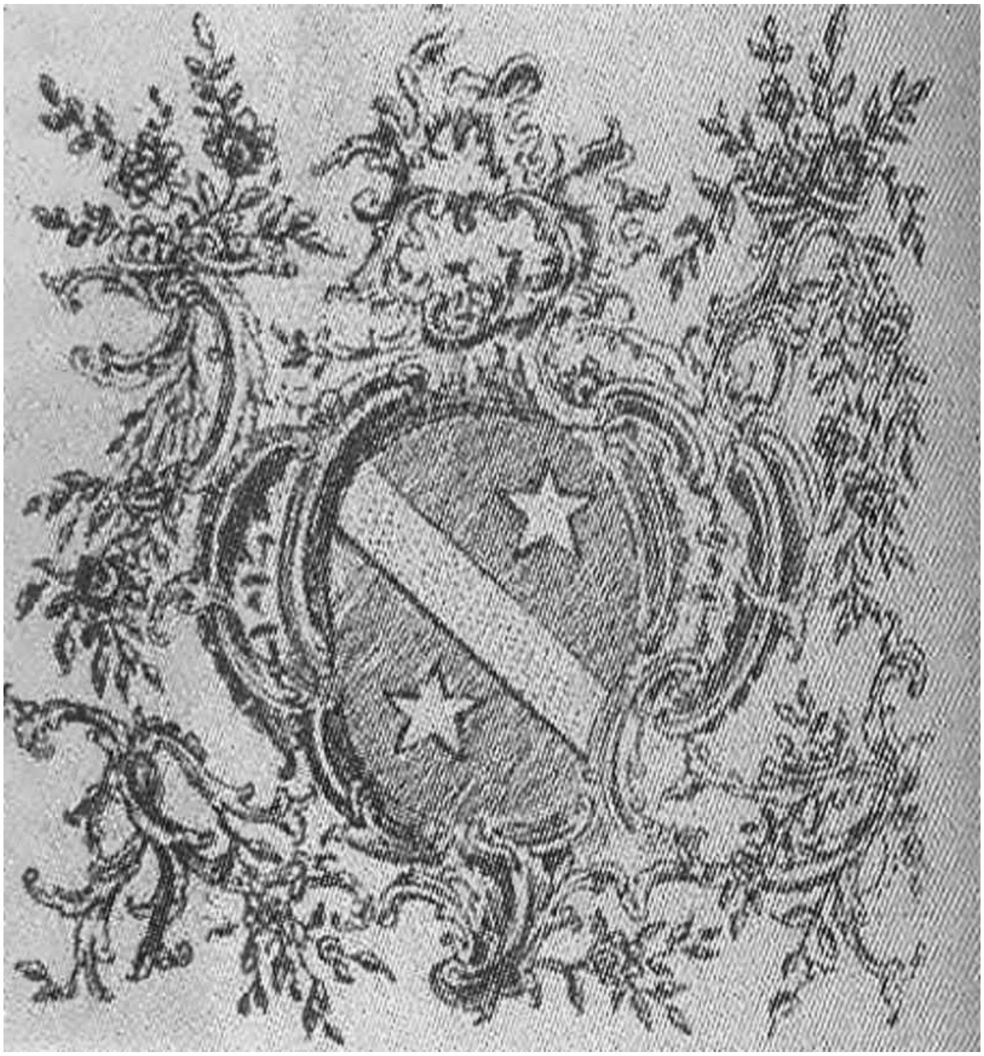
叔本华安眠之地：法兰克福北郊的中央公墓



德国悲观主义哲学家叔本华



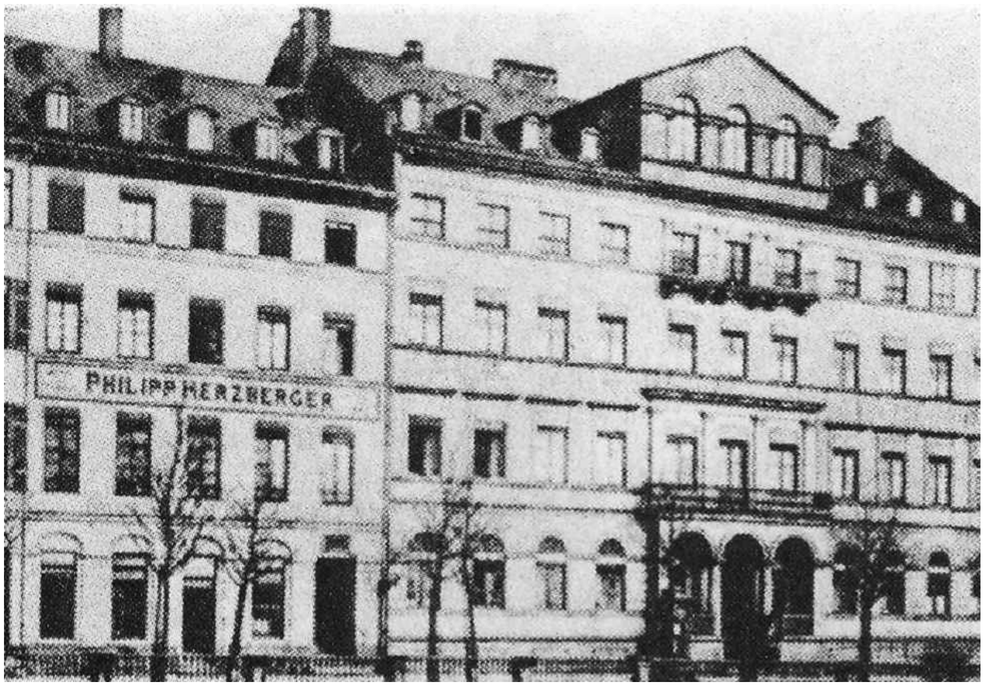
德国唯意志论代表人物叔本华



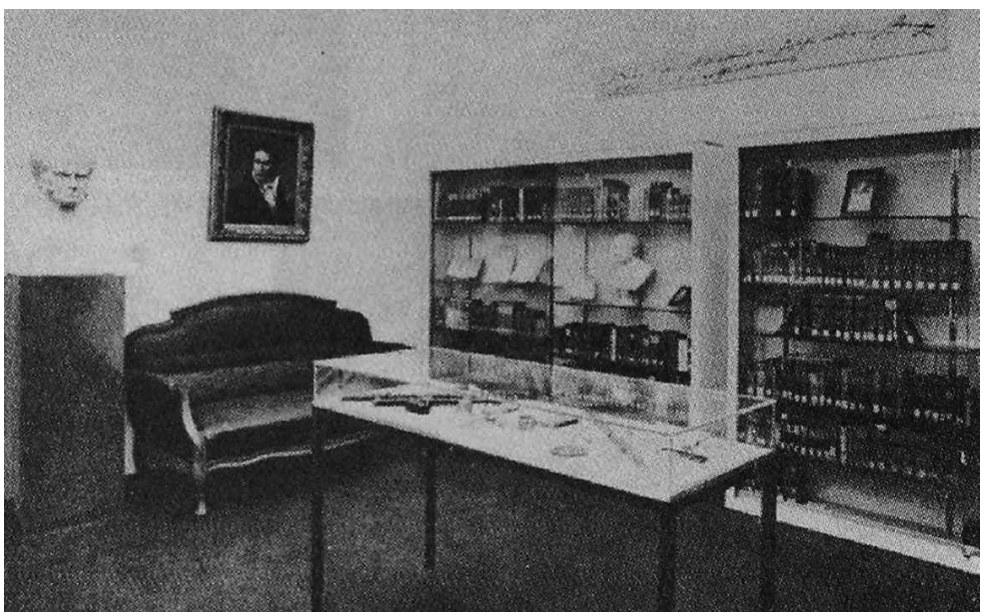
叔本华藏书票



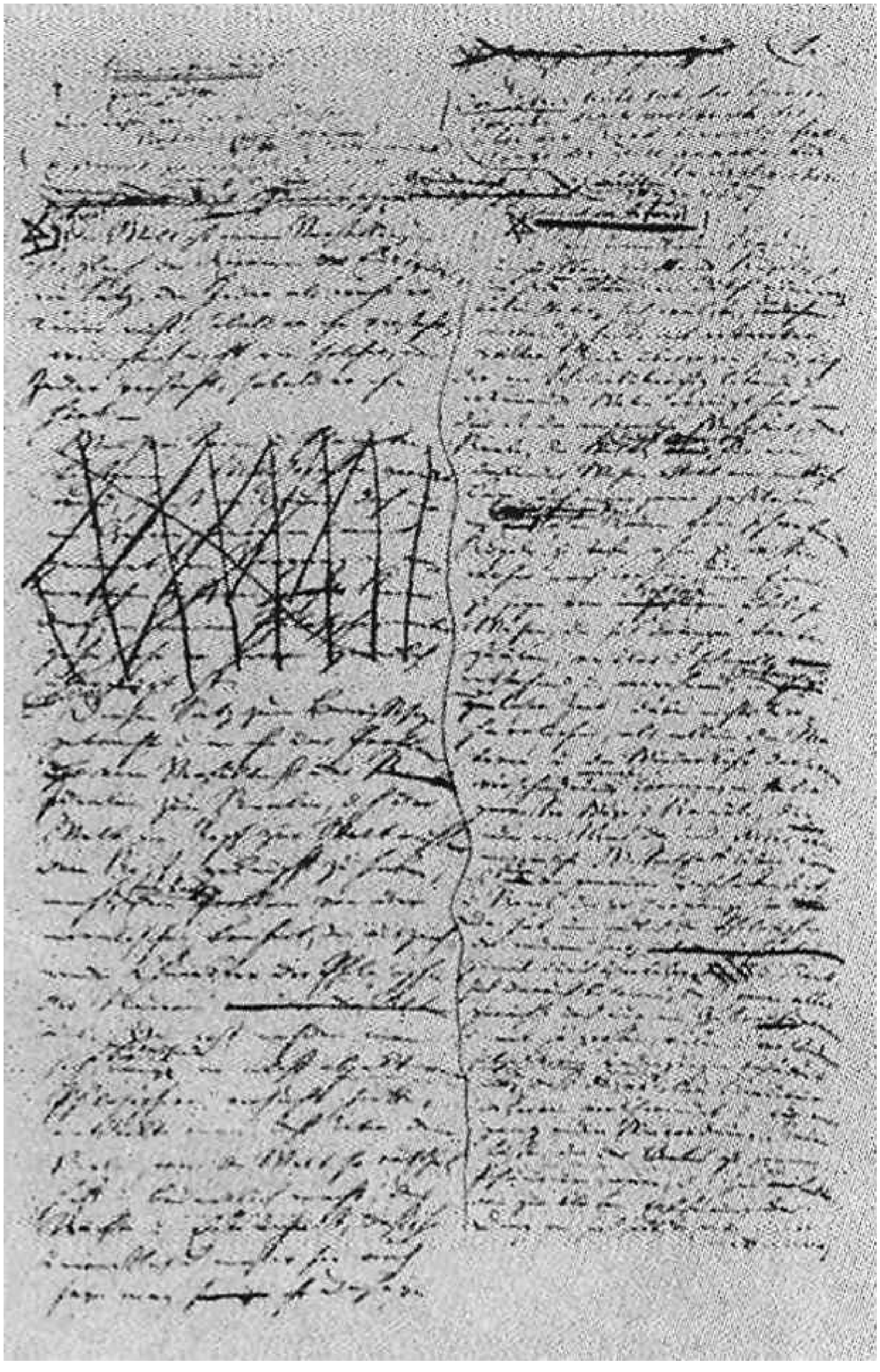
叔本华的母亲约翰娜·叔本华（左）和他的妹妹（右）



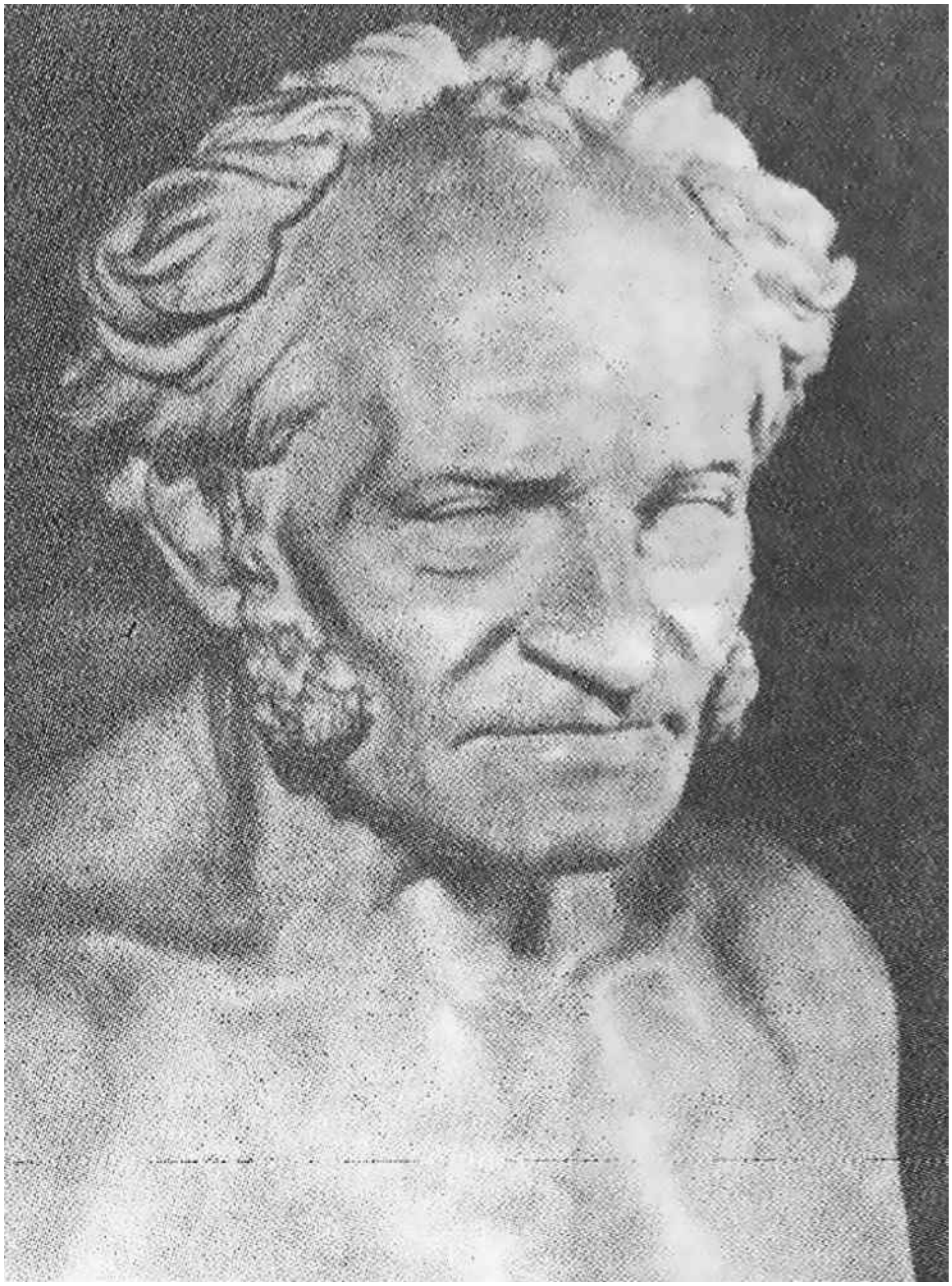
法兰克福的叔本华故居



叔本华纪念室一角



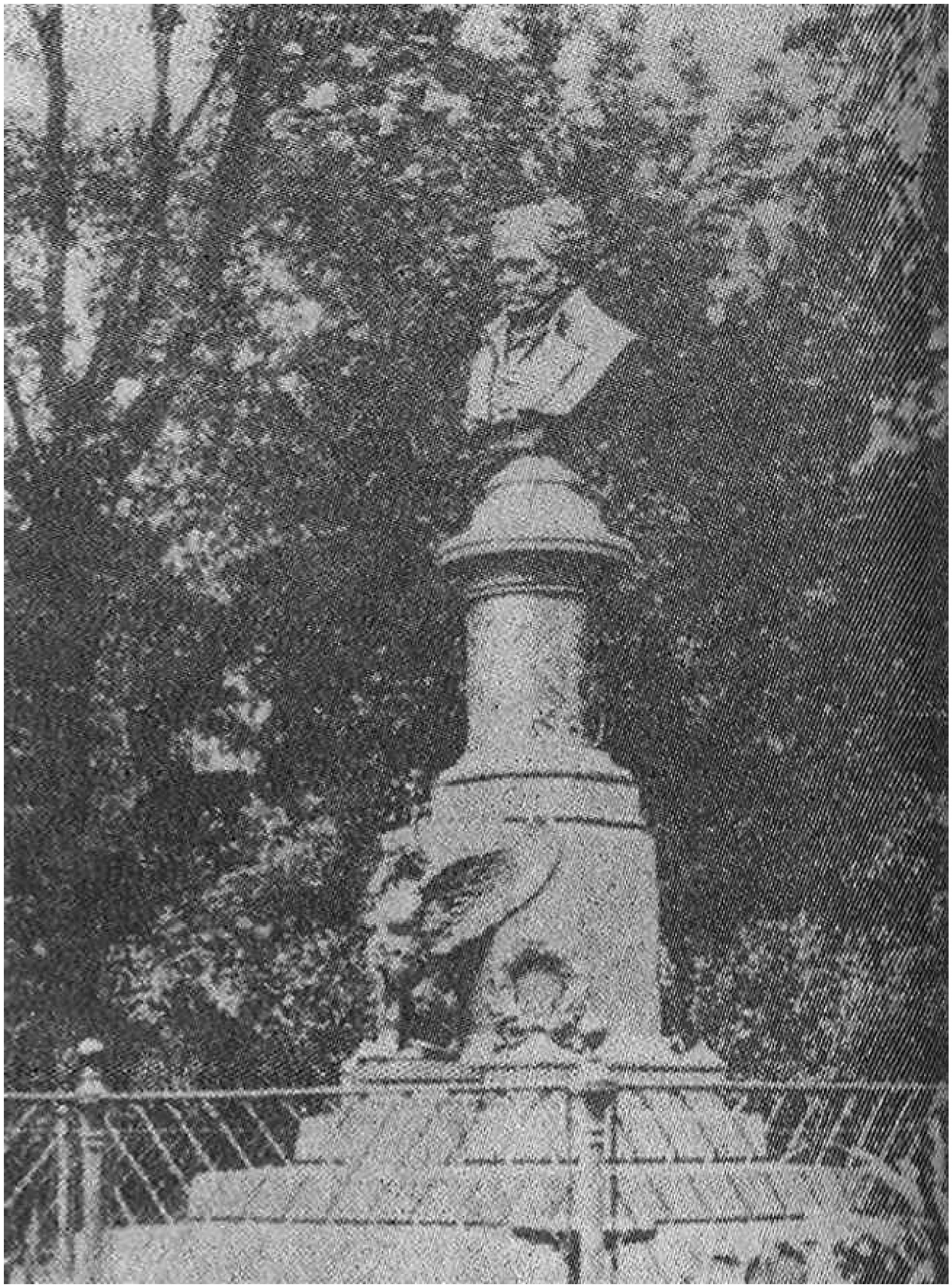
《作为意志和表象的世界》原稿之一



叔本华胸像



叔本华自画像



法兰克福的叔本华纪念碑



叔本华纪念碑台座的狮身人面像斯芬克司

序

欧洲的19世纪是一个百花齐放的时代。政治上拿破仑想施展宏图大略，可惜滑铁卢战役的失败，粉碎了他的美梦。文学上德国有歌德倡导的狂飙运动，俄国出现了几位永垂不朽的文坛巨人：托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基以及屠格涅夫。音乐上贝多芬、瓦格纳、柴可夫斯基为人类音域世界创作出优美深邃的作品。哲学上，康德完成了批判哲学，黑格尔在柏林大学高举着“存在即合理”的旗帜，就在这个时候，一位将东西哲学会通在一起的天才哲学家出现在哲学舞台上，他是有“悲观主义大师”之称的阿图尔·叔本华。

1788年2月22日生于德国格但斯克的叔本华，从很小的时候起，长者就看出，以他的心灵和性格，他将来注定是一位伟大的哲学家。中国的林黛玉看到落花流泪，德国的叔本华小时候遇到悲惨的事物就要沉思良久：世间为什么会有这么多悲惨的事物呢？这个世界为什么充满着那样多的不幸呢？人生的意义和目的何在呢？我们与世界其他事物的关系如何呢？从小就充满许许多多问题的叔本华，终于找出了确切的答案，世间许多的不幸、痛苦、荒谬和矛盾表现的根由，原来是盲目的意志，由意志所展示的内容不过是一种表象。就这样，1818年叔本华完成了《作为意志和表象的世界》巨著，这时他只有三十岁。

叔本华的父亲是一位绅士型的成功商人，具有世界性视野，深受精神文化的影响，爱好旅行和伏尔泰的作品，他对自己的唯一香烟传承人叔本华的希望是很大的，一方面把自己的爱好灌注到叔本华的脑海中，另一方面希望叔本华也成为一位商人。但是，叔本华的兴趣和志向，注定不能实现父亲的希望，叔本华的深厚心灵，是一定要成就

一种哲学的，他超凡脱俗的性格，决不能在十里洋场中虚耗年华。不孝有三，无后为大，叔本华毅然地断绝了海因里希的香烟，一生没有结婚。这是因为在叔本华看来，人生之不幸，正在于父亲有后。

叔本华的母亲约翰娜，颇有文才，是当时一位小有名气的描写风花雪月的小说作家。不幸的是她比自己的丈夫小二十岁，由于年龄悬殊，她的婚姻花好月不圆。传说海因里希在精神上有一点不稳定的悲观气质，1805年海因里希淹水灭顶，传闻是自寻短见，颇为自负的约翰娜就成为年轻美丽的寡妇了。

有人说叔本华悲观哲学的形成与他父亲的悲观气质不无关系。遗传和环境对人的影响当然很大，不过我们不要完全信赖个人的思想与性格完全是由遗传和环境来决定的。释迦牟尼身为王子，环境不可谓不好，他的小乘思想就是从悲苦中看世界，而他的父亲并没有悲观的气质。天才型的人物有他自己的生命潜力，叔本华若不是天才，就决不能在三十岁时完成那样深厚的哲学著作。

叔本华在英国受过一段时期的教育，受英国思想倾向的影响，他在思想着落上也就要求客观和合于事实，在文章遣字用词和技巧上也表现出一种清新脱俗的风格。叔本华认为只有烦琐、不清晰而又乏味的思想，才要使用一些暧昧堂皇的名词，这就像丑妇需要浓妆一样，天生丽质的俏佳人就用不着俗气的胭脂花粉了。

爱好自由是人的天性，也是人的一种权利。1793年普鲁士占领格但斯克（后又改称为但泽），叔本华一家为了自由，从但泽搬到汉堡。父亲去世后，约翰娜便从汉堡搬到莱比锡西南的一座城市魏玛。魏玛是一个民风淳朴，为当时德国知识分子所向往的文化城。约翰娜的寓所很快就成为该地的知识分子消闲俱乐部。许多文学家和音乐家常常聚在约翰娜那里，舒展心灵，放论古今。施莱格尔和格里曼兄弟

是约翰娜的常客，狂飙运动大师歌德也常和她聚在一起。约翰娜自己既是一位颇有名气的浪漫小说家，长于交际，当然容易受文化界的欢迎。虽然如此，当时与她相识的一些人却说她是“没有灵魂的女人”。她不但是“没有灵魂的女人”，而且是“硬心肠的女人”。由于约翰娜的这种气质，她不但不欣赏她的儿子叔本华对世界的痛苦和人类的不幸所具有的一种天才式的领悟能力，反而说叔本华有一种她所认为的病态，那就是叔本华在一般十六岁的孩子还是无知的时候，就喜欢默想世间悲惨的事物。

叔本华和约翰娜思想不同，生活也大异其趣。1813年冬叔本华完成他的博士论文《论充足理由律的四种根源》。在这篇博士论文题目的原来德文名称中，有一个德文词是“Wurzel”，这个德文词的一般意义为“源泉”或“基础”，但也有“制药学的根据”的意义。一个儿子写完了博士论文，母亲虽不必像现代人一样，在报上登广告来炫耀一番，却也应该引以为慰，然而，约翰娜却说叔本华的博士论文是“制药学的根据”，这样的戏弄自然伤了自命不凡的叔本华的自尊心。

叔本华的性格不太宽容，他便以其人之道还治其人之身，他对约翰娜说，她将来的出名是要靠他，她的文学生涯不久将烟消云散，一无所成。母子之间秉性的不同导致相互轻视，自然而然彼此形同陌路。1809年，叔本华二十一岁，他继承了他父亲留下的应由他支配的财产，马上离开魏玛进入格丁根大学，他在格丁根大学只住了两年。自1814年5月开始，叔本华就再未见到他的母亲约翰娜，直到约翰娜1838年去世。他们母子在精神和生活上隔离了二十四年，这在悲观哲学家叔本华的生涯中，也可以说是一个不太小的悲剧。

叔本华进入格丁根大学成为医科学生以后，首先注意科学，特别是物理学、化学和生物学的学习。第二年，他的兴趣渐渐转到哲学问

题上，在格丁根大学教授舒尔茨指导下，他对柏拉图和康德的哲学产生莫大兴趣，这两位杰出的西方古典哲学家的哲学，深深地影响了后来叔本华思想建构的发展。

这个时候在德国最负盛名的哲学家，是有一个时期皈依康德哲学的费希特。叔本华为了听费希特的演讲，便于1811年迁居柏林。到了柏林以后，就同时听到了费希特和施莱尔马赫的演讲，但是，事后叔本华对他们的演讲却大失所望。虽然费希特有关意志的性质以及意志在知识中所扮演的角色的演讲，令叔本华产生极深的印象，但是，叔本华极不赞同费希特的哲学方向。不但如此，他还说费希特自高自大，哩哩啰啰，是暧昧主义者。老师是老师，知识是知识，吾爱吾师，吾更爱真理，叔本华不受传统泛道德约束，这和某些地方没有学生批评老师的情况恰好相反。叔本华也强烈反对施莱尔马赫认为哲学应建立在宗教信仰上的说法，相反，叔本华认为真正研究哲学者，应该在“无向导者”的哲学花园里漫步，这样虽然危险，却是自由的，是独立的，是顶天立地的。

自叔本华从学生始，在他所有的著作中，一直吐露着这种情调，他厌恶职业哲学家，职业哲学家的所想和所作，简直令人作呕，他们把自己埋在习惯呓语中，然后又把呓语当作宗教符咒。当时的德国哲学界不认识叔本华的哲学，不赞同叔本华的哲学，对此，他深恶痛绝。导致这种情况当然是有原因的。当叔本华停留在柏林的时候，对哲学的适当范围和方法，早已形成了许多决定。在叔本华不可动摇的独立认识下，再加上他在理智上的自信，这一切就使得他不可能和教授们接近，而当时叔本华的同学们对费希特一流的教授的权威自是默认的，结果那些同学就说叔本华傲慢和自大。其实，往往有智慧和自信，有独立思考和辨别是非能力的人，容易被人视为自大和傲慢，叔本华遭受这种误解，不足为奇。

叔本华是一位具有世界心灵的和平主义者，对狭隘的民族主义、狂热的爱国主义是不屑一顾的。人既然应该爱他的国家和民族，为什么不应该爱世界和人类？假若能爱世界和人类，就用不着高喊什么民族主义和爱国主义了，因为爱世界和人类，决不会不爱国家和民族。1812年拿破仑在俄国战败，普鲁士趁机反对法国，当时的德国普遍洋溢着民族的爱国情绪，叔本华充满与世俗事务隔离的智慧，丝毫不为这种爱国情绪所动摇，在这种情况下，叔本华的大学生涯随之结束。

由于天生爱好和平，他厌恶任何形式的国与国之间的敌对，此外，在文化上，他也不认为德国的比法国的深厚，而且当国家剥夺了本人所住地方的独立与自由时，他就没有对国家忠诚的义务了。为了自由与独立，为了逃脱普鲁士与法国敌对的纷扰，叔本华便隐居到魏玛南部的一个小侯国罗德施塔特。

隐居到罗德施塔特以后，他计划完成他的博士论文《论充足理由律的四种根源》，这本书是在极受康德哲学影响的情况下完成的。博士论文完成后，他呈给耶拿大学获得了博士学位。随即自费印了自己的博士论文，但并未引起大家的注意。让他引以自慰的是，歌德读了叔本华的博士论文，而且认为叔本华的观念与歌德自己以前在《论颜色》一文中所提出的观念和其他理论有些相关。

自此以后，叔本华和歌德便成了忘年交，常相聚在一起讨论问题。这个时候歌德反对牛顿有关颜色性质的说法，叔本华也充分地和歌德论及这方面的问题，并为此写了一篇《论视觉与颜色》的小书，于1815年秋天将这本小书的手稿交给歌德。歌德接受了叔本华有关视觉与颜色的观点，他们彼此的讨论也就扩大到各方面。但是，讨论的问题越多，叔本华和歌德之间的思想差异也就越大，最终彼此说“再见”了。

1814年叔本华搬到德累斯顿，一心一意想离开他的母亲约翰娜。在德累斯顿定居的四年中，叔本华集中精力写他最重要的哲学著作《作为意志和表象的世界》。他还在柏林的时候，就想写这本著作。他在1812年时写道：在我的手上和心中有一件工作，就是使形而上学和伦理学合而为一，以前人们错误地将形而上学与伦理学分离，使肉体和心灵分裂。

叔本华将自己思想系统的发展比作一个渐渐在母体中成长的胎儿，而每一个新的观念都是从“一个基础”隐现出来的。因此，他就用不着去担心自己各种不同的观念最终不能统合在一个系统中，他已经在心中决定了自己哲学系统的主要纲目，而且可以看出他所要研读的书籍，其中包括英国经验哲学家霍布斯的书，18世纪有关生理学和心理学的书，如赫威修斯与卡巴尼斯的书，以及有关印度哲学的书籍，其中最重要的是《奥义书》。

叔本华在离开魏玛前，从语言学家梅耶那里知道《奥义书》。叔本华在德累斯顿虽然在准备写他震惊哲学界的著作《作为意志和表象的世界》，他的生活却是多彩多姿的。除了经常与大自然接触外，还常常参加音乐会，到戏院欣赏歌剧。叔本华说人无休闲娱乐，就像试穿衣服没有镜子一样。他也常去参观艺术馆，特别欣赏拉斐尔的作品《西斯廷圣母》。

叔本华的作品所表现的脱俗和平静的风格，和他自己的气质恰好相反。叔本华本人在小的时候就有一种极深的不安感，有一种莫名其妙的焦虑，对一些小事情也会感到惊恐。他的哲学虽然强调意志盲目，虽然主张人应该找到方法来解脱生命的痛苦，但是他自己并不是一个禁欲和苦行的人，相反，他是一个情感极为热烈的人。

叔本华在理论上厌恶女性在学术界几乎尽人皆知，这主要是由于他写过一篇《论女人》的文章，在这篇文章中他把女人骂得体无完肤，一无是处，一个人在理论上骂女人，在实际中未见得不喜欢女人。所以叔本华终其一生还是常和女人结缘的。他和女人结缘，不光是逢场作戏，也常想到结婚，不过想结婚的意念并不怎样强烈。当叔本华去世的时候，人们发现许多他自己的传稿，其中有一些是记载男女性爱的事情。这些稿子不是用德文写的，而是用极为流畅而动人的英文写的，可惜的是这些稿子被处理叔本华遗产的人烧掉了。处理叔本华遗产的人认为这类稿子不宜出版，且说叔本华口头遗言要这样处理。叔本华有一篇论文名为《性爱的形而上学》，他认为，性爱完全是盲目意志的冲动，其目的是为了延续后代。

1818年完成了《作为意志和表象的世界》巨著后，没有出版商愿意出这部书，叔本华与出版商争吵了一阵，终于在这一年年底出版了他一生中最重要的著作。叔本华送了一本给歌德。歌德颇为赞成叔本华讨论艺术和有关自我知识的观点，对这本书的其他部分却不大感兴趣。当时除了詹·保罗以外，学术界对叔本华这部书不怎样感兴趣。

这个时候，黑格尔可以说是执德国哲学界的牛耳，在柏林大学继承费希特位置授课的黑格尔，声誉之隆掩盖了其他同时代的德国哲学家。叔本华一心想去柏林大学授课，更想让自己的哲学内容超过黑格尔。在他出版《作为意志和表象的世界》十八个月后，终于得到在柏林大学主讲哲学的位置。叔本华为了要和黑格尔一争短长，他选择的授课时间恰好是黑格尔授课的时间。叔本华这种轻率而又大胆的措施，很快使自己吃到了苦头，结果是后来没有一个人听他的课了。他知道盲目的群众只容易接受权威与声誉，不太容易接受真理，只好结束自己在学院授课的生涯，回到自己孤独的世界里去孤芳自赏。叔本华的性格可以说是极端自我为中心的，对人充满怀疑，所以，在柏林

大学的一段时间，没有交到一位朋友，事实上叔本华终其一生，也没有什么亲密的朋友。因为叔本华相信“不能向敌人说的话，也不能向朋友说”，这无异于说世人本来个个孤零零的，谁也不会有朋友。

在柏林大学授课失败以后，他自然更痛恨黑格尔，他骂那个时候的黑格尔哲学是“官方哲学”，叔本华认为黑格尔的哲学使整个德国知识界的心灵和大脑腐败。这个时候的叔本华虽在教学上遭受挫折，但让他颇引以自慰的是，他并不像现代的教书匠一样，要为五斗米折腰。现代的教书匠被随意解聘以后，若不自杀，就只有多喊几声别人“老娘，老爹”，叔本华用不着这样，他父亲留给他一笔可观的遗产，遗产中的大部分被投资在但泽的一家商店，有一段时期叔本华几乎濒临破产。叔本华在处理这件事情的时候，充分表现了他的理财能力，他没有让他的钱白白流掉，以后一生就靠这笔钱的利息安稳地过着物质上无匮乏的日子。

需要安静本是读书人最不可缺少的条件。叔本华的喜欢安静和不能忍受嘈杂，又似乎更超过一般读书人，他不能忍受任何嘈杂的声音。当他住在柏林的时候，有一个妇人在叔本华房子外面和人聊天，叔本华竟气得将那个妇人从楼上推到楼下，结果那个妇人的手臂负伤，从此失去自己谋生的能力。诉讼的结果，自然是叔本华败诉，除了要付当时的诉讼费用外，还要定期给这个受伤妇人金钱以维持她的生活。许多年以后，这个妇人去世，叔本华写道：“老女人死了，我也解脱了。”

叔本华不但怕嘈杂，前面说过他还有一种莫名其妙的恐惧感，他在柏林不得意的时候，怕小偷，怕遭人暗杀，所以带着武器睡觉。从这类小事情我们可以看出，叔本华一方面不信任人，另一方面也过于

珍惜自己的生命。他的生活与他的哲学不太相称，因为他说过："人要无防卫地接受一切灾难。"

叔本华在柏林时原来有两个大的计划，一个是将休谟《自然宗教对话录》译成德文，另一个是把康德的《纯粹理性批判》译成英文。这两本书叔本华都非常欣赏，特别是康德的《纯粹理性批判》对叔本华的思想影响极大。叔本华的英文非常好，他对康德写《纯粹理性批判》的目的有极深的了解和同情，这种了解和同情可以说超过当时德国任何哲学家。但当他向英国的出版商提出这个建议的时候，却没有得到答复。正在这个时候（1831年）柏林流行霍乱，叔本华为了逃命，赶紧从柏林搬到法兰克福。要翻译康德和休谟的书的事也就随之搁置了。叔本华搬到法兰克福，除了躲避当时柏林的霍乱外，还有其他重要的目的。那里气候温和，医生也很有名，音乐、戏剧气氛也非常好，于是，他就在法兰克福定居，住了二十七年，一直到他离开人世为止。

法兰克福的宁静气息使叔本华恢复了写作的生机。叔本华对于他的主要著作《作为意志和表象的世界》隐含的内容所具有的真理性是坚信不移的。他不但自出版后未加修改，而且一直想扩大和充实此书的内容。1836年他出版了《论处于自然界中的意志》。三年以后，他以讨论意志自由的论文得到挪威皇家学会的奖金。后来他又写了《道德责任的根据》一书送到丹麦皇家学会，希望得奖，结果未如愿，他就于1841年将上述两本书合在一起出版，此书名为《伦理学的两个基本问题》。1844年《作为意志和表象的世界》出第二版，大大补充了内容。1847年，又修订和增写他原先的博士论文。

在1847年以前，叔本华虽出版了许多著作，但是很少受到读者的注意。直到1851年，叔本华将他的散集出版，书名为《论文集》，这

才受到读者的广泛关注。这本著作中包括他在大学的演讲哲学的稿子和讨论宗教、文学、心理学等的文章。但是，即使这本书受到读者的欢迎，在出版的时候，还是遭遇到一些困难而令叔本华不愉快，他曾经先后找过三位出版商，但没有一个商人愿出这本书。后来经过叔本华晚年的密友也是他的弟子佛劳因斯特的介绍，才由柏林的海恩出版这本书，报酬是出版后送给叔本华十本书。佛劳因斯特与叔本华的关系非常密切，叔本华去世后的全集，就是由他编辑出版的。

叔本华是偶像破坏主义者和打破旧风俗的人。1853年约翰·奥森弗德在《威斯敏斯特和国外文评》刊物上发表《德国哲学中的破坏偶像主义者》。约翰·奥森弗德在这篇文章中说叔本华是英国经验论战斗者穆勒等人的同盟。这个时候的卡内基和他的同路人正献身于德国形而上学的符咒中，而穆勒一类的英国经验哲学家极为反对神学偏见和超验理论，恰好叔本华也不喜欢德国的形而上学，反对庸俗的宗教，这是约翰·奥森弗德说叔本华是英国经验哲学家穆勒反卡内基的同盟者的原因。

后来约翰·奥森弗德的这篇文章在德国的报纸上被翻译成德文发表，叔本华这篇文章引起德国读者的莫大注意。恰好这个时候黑格尔在德国大学的影响正逢退潮，自此以后叔本华的声誉日隆，在法国，在意大利，各种学术性刊物相继介绍和讨论叔本华的哲学，在思想上寂寞了几十年的叔本华哲学，忽然热闹起来了。存在主义祖师爷克尔恺郭尔也称赞起叔本华来了。1856年莱比锡大学主办讨论叔本华哲学的征文比赛。1857年耶拿、波恩和布雷斯劳大学也开始讲授叔本华哲学课。一位终生探讨人类的痛苦和希望解脱痛苦的哲学家，在他离开人世的时候（1860年9月21日），已经成为许许多多追求生命哲学者的崇拜对象，崇拜他的人在数量上日益增多，在地域上不仅是英国和德国，在美国和俄国也有许许多多崇拜他的人。

叔本华虽然是一位悲观哲学家，生前有好几十年没有受人欣赏，他的日常生活却是非常丰富的。他很有“花间一壶酒，独酌无相亲”的艺术情调。他饮酒要饮好酒，极喜欢佳肴佐餐，常享受行云流水般的轻松旅行生活，特别喜欢在意大利旅行。他的阅读兴趣也非常广泛，除了专精哲学外，对文学也有相当深的理解，不仅是德国的文学，而且西班牙、意大利和英法等国的文学著作也看得很多。叔本华定期地阅读《泰晤士报》，这份刊物虽常报导当时的政治事务，然而，叔本华对当时的世界政治却木然无觉，不感兴趣。

他强烈爱好个人自由，不信任什么民主。1848年欧洲发生的革命，叔本华对当时的政治纷扰极感厌烦。叔本华在生活上是孤独的，但他也极喜欢和谈话投机的人士谈天。叔本华成名以后，许多没有见过他的人便以为他很难接近，一旦和他接近，就会发现叔本华和蔼可亲，谈话中充满隽语和讥讽，是一位极易亲近的伟大哲学家。叔本华不但喜欢吃，而且讲究穿。但另一方面，他的房间的布置却非常简朴，除了几件必需的家具外，书桌上只有一尊佛像和康德半身像。叔本华的思想极受康德和《奥义书》的影响，他将佛像与康德半身像长期放在书桌上，由此我们可以相信他的生活虽是孤独的，然因他极具与古人神交的情怀，他的心灵毕竟是充实和快乐的。

从西方哲学史来看，叔本华之所以那么重要，实因他是第一位强调意志在哲学上的重要性的哲学家。极受叔本华哲学影响的尼采，虽也从意志来建构他的哲学，但尼采的哲学却落在超人上，此与从印度哲学的观点上来论意志的叔本华哲学截然不同。

叔本华是德国人，却在心理和生活方式上远离德国，在哲学上，毋庸讳言的是一位伟大的哲学家，却厌恶传统哲学的经院和烦琐气息。一生成长在西方文化中，却从印度哲学来建立自己的哲学系统。

强调生命的悲剧性，哲学旨在解脱人生的痛苦，但在生活上又极为喜欢美好的尘世事物，且珍惜自己的生命超过常人。叔本华的头脑和心灵也应是第一流的，却对一些微不足道的琐碎事物也计较。

从上述许许多多的现象看来，叔本华在实际生活和思想上是不一致的。我们的目的只在指出叔本华有这种不平衡的现象，这并不能否定叔本华是一位伟大的哲学家，而叔本华本人的可敬可爱之处，也许就在他这种实际生活和思想的不平衡。我有一位朋友深研尼采和老庄哲学，但他却怕鬼。庄子太太死了以后，庄子敲锣打鼓，而我这位朋友当他老师去世后却大哭一场。这样看来，许多学人在思想和行为上的不一致，原是不足为奇的。

叔本华去世后，他的思想对世界的影响越来越大，影响的领域不仅是哲学，而且扩及文学和音乐。罗伊斯在《现代哲学的精神》一书中说："1890年时，在哈佛大学除了康德以外，近代的欧洲形而上学家，没有其他人比叔本华更有名气。"

但是，随着时序的推移，世间的事物就如叔本华自己所强调的，是处在不断的变迁之中的。叔本华的哲学时至今日，已不如19世纪时那样引人注意，"叔本华"三个字也就越来越被人淡忘了。

叔本华为什么被人淡忘

人们淡忘叔本华的哲学，这只能表示19世纪以后的时代是只着重大脑而不着重心灵的时代，并不表示叔本华的哲学不重要，或者对我们这个时代没有意义。人们淡忘叔本华哲学的原因很多，在这里我们指出其中的几个主要原因。

自20世纪初期开始，西方的哲学大体上已经从传统哲学转入到一个新的方向。近六十年以来，在现代西方哲学脉络的主流上，只发展出“逻辑经验论”和“存在主义”两支哲学。

逻辑经验论所着重的在处理知识论的问题和科学与逻辑的专技方法，完全否定形而上学和伦理学在哲学上的意义，发展的结果，形成了“知识极权主义”。知识是越来越专业化，成为一门技术，它的内容也就越来越小，对人生的种种核心问题越来越有隔膜了。

存在主义虽和逻辑经验论的取向不在同一个层面上，虽然和逻辑经验论一样，一同反对黑格尔哲学，虽然企图为形而上学开辟一条新途径，以及建构一种新伦理学，但是一方面由于存在主义本身的流脉互有分歧，一方面因受现代知识论的压力，我们很难说存在主义在理论上已建构出一个完整的理论系统。再加上存在主义在主调上除了表达出现代人类的痛苦呼声及当前的生存过程外，它只顾向前展望，而不愿回顾传统，也就是说存在主义，还是在一种发展的状态中。

总结逻辑经验论和存在主义两支哲学，我们可以说，逻辑经验论已远离了形而上学和伦理学，存在主义未建立形而上学和伦理学。这种情况给我们描绘出了一种景象，现代思想工作者在心理上不是远离形而上学和伦理学，就是无力建构新的形而上学和伦理学，而在普遍取向上，大家都不愿回顾传统，这是专以形而上学和伦理学为核心问题的叔本华哲学落潮的第一层原因。

叔本华、尼采和希特勒

其次，叔本华哲学衰微的原因，应牵涉叔本华本人的著作问题。学术界有些学人认为叔本华的思想和著作只是涉及人生的一些现象，

在哲学上并不值得重视。他们认为一个哲学家固然可探讨或反省到人类的生活层面，但最重要的还是在建构一种具有严格系统的哲学。从严格系统的哲学观点来看，叔本华的哲学是松弛的，经不起严格批评的。这正是人们常将叔本华与拜伦、利巴第和尼采关联在一起的原因。

另外，有些人认为叔本华的哲学是反"理性"的，而理性是哲学赖以产生、存在和发展的基础，没有理性就可以说没有哲学。叔本华从反理性出发，进而反对人文的理想和理智的展望，否定人类理想文明的可能性，而人文的理想和理智的展望是科学、社会、政治赖以进展的基础。

由于叔本华反理性，否定人类的理想文明，而又强调意志在文化和个人发展中的盲目冲撞，叔本华思想影响的结果，是成为近代"权力意志"政治的始作俑者。因为，没有叔本华就不会有尼采"权力意志的超人哲学"；没有尼采"权力意志的超人哲学"就不会有希特勒的"国家社会主义"。叔本华哲学既然如此，与其让他继续产生不良的影响，不如把他的哲学丢在垃圾箱中。

虔诚向佛的哲学

最后，是使得叔本华哲学没落的原因，也许是其中最重要的原因。叔本华的哲学既来自东方，他的形而上学相对于西方一直着重的逻辑和知识论来说，可谓关联极少。相对于西方哲学来说，叔本华哲学是一种外来哲学。同时，从叔本华哲学本身的形而上学来看，虽西方自希腊哲学始就有形而上学的发展，在康德以前，任何西方哲学家几乎很少不思及形而上学的问题，但叔本华的形而上学不论是出发点、开展还是归结上，又截然与过去西方的形而上学家不同。自工业

革命后，世界文化的理智开展，全被套牢在因工业革命所产生的文明上，东方文化的没落，正可以说明为什么叔本华哲学也会没落。

总结上述几种原因，除第一种原因是一种时代趋向而需要专文论述和检讨外，其他使叔本华哲学没落的因素是不难予以驳斥的。

叔本华所处理的问题，绝大部分是西方传统哲学所处理的重要问题，所以纯就哲学的层面来看，叔本华哲学的重要性，实不亚于任何一位伟大的哲学家。

如果我们读叔本华的著作，不从哲学问题入手，我们就永远不可能了解叔本华。由于叔本华著作清晰、流畅，人们便低估叔本华哲学的重要性，这种态度与其说是看轻叔本华，不如说是显露自己的无知和对哲学所产生的盲目崇拜。通常在哲学界，特别是德国哲学的传统，以为用一些深奥难懂的词汇堆垒在一起，那种哲学便是经得起推敲和极具价值的。而所谓深奥难懂的词汇，只不过是一些含混、歧义或无所指的符咒而已，有时甚至使人不知道那些字眼究竟是否为符咒，人们若追随这种哲学，他们不能得到什么，他们所能得到的只不过是使自己的头脑更糊涂而已。一种哲学，不论是什么哲学，最起码的条件是要使人能懂，这也是叔本华的信条之一，所以叔本华在《论充足理由律的四种根源》文内说：

> 真正的哲学家所探求的永远是明了、清晰，达到像瑞士澄清的湖水一般，湖水的安谧才使得极为澄清的淤水产生极大的深度，澄清的湖水恰好显示出湖的深度，混浊迅疾的山洪是不能显示出深度的。相反，那些假哲学家所使用的词汇，并不像达里兰德一样地隐藏思想，而是在掩盖自己的缺陷：没有思想。这样一来，就能让读者来担负不了解假哲学家所谓思想系统的责任。读

者之所以看不懂假哲学家的思想系统，实际上是由于假哲学家自己的思想不清楚。

叔本华生前为读者所熟悉，是通过《论文集》这本书，不是通过《作为意志和表象的世界》的哲学大著。这对叔本华来说是很不幸的，因为《论文集》固然值得一读，但这本书并未显示出叔本华是如何安排哲学的。《作为意志和表象的世界》虽清晰地显示出叔本华的哲学系统，明白地告诉读者叔本华多么注重欧洲传统哲学的核心问题，然而，由于人们趋向附会哲学，不愿或不能真实地了解某一家的哲学，也就随之降低了叔本华哲学的重要性和影响力。

叔本华的哲学固然融合着印度哲学的因素，但他也继承了康德哲学的核心问题。我们说康德哲学是集他以前欧洲哲学的大成应不为过吧。如果此种判断是正确的话，则叔本华一方面继承康德哲学某些重要的理论，另一方面又发展了康德哲学。叔本华发展了康德哲学哪一部分呢？那就是我们不能从传统的知识论和形而上学来了解物自身的问题，我们必须自生命内在因素来了解物自身。仅此一点，叔本华在哲学上就足以不朽了。

就叔本华与印度哲学的关系来看，我们可以说没有印度哲学也就没有叔本华哲学，特别是在叔本华哲学所达成的结论上可做这样的论断。但是，即使如此，叔本华自己也曾强调他的哲学是经过严格的独立思考而来的，他的目的自始至终并不在有意建构一种理论系统来支持婆罗门和佛教的信仰。而且，从叔本华的哲学系统来看，它的缺点就在于并不十分了解印度哲学，未将生命的解脱道路解释得十分清楚。在解脱生命痛苦的途径中，叔本华指出要从同情、艺术着手，最后归于佛教所说的涅槃。叔本华虽然指出了这三条道路，除了在艺术欣赏和艺术理论上有极高的造诣外，对最重要的一条道路——归于涅

槃，可谓完全没有交待清楚，这实是叔本华哲学的最大缺点。我想如果叔本华能指出佛学涅槃的大乘意义，学者王国维和台大的华昌平决不会读了叔本华作品后走上自杀的道路。叔本华哲学的内容冲击力极大，系统所展开的结论又是那样脆弱，这是不能不令人惋惜的。

说叔本华是近代权力政治的始作俑者，这根本是对叔本华哲学的误解和不了解人性及近代政治纷扰的根本原因。

人生来有一种向外攻击和获得权力的倾向，每个人只要反省一下，就知道自己有这种倾向。这种人性表现在人类历史的政治方面，自始至终就是权力政治。近代世界的政治固然是权力政治，古代政治又何尝不是权力政治？柏拉图的“理想国”实际上就是针对人性此种弱点来抒发的。近代世界权力政治的根本原因，是自工业革命后各霸权国家竞相争夺殖民地，可谓与叔本华的哲学毫不相干。没有“意志”的概念固然没有叔本华哲学，但是了解叔本华哲学的“意志”概念是不能纯从“权力”的观点出发的。叔本华所说的“权力”与“意志”的关系是“意志是盲目追求权力的”，此与尼采说的“生命自身就是权力意志”截然不同，而且尼采歌颂“生命自身就是权力意志”是落在“超人”的观点上，超人是绝对对世俗权力政治不屑一顾的。尼采固然自叔本华哲学引发出“权力意志”的哲学，但尼采也对叔本华做过严厉的批评。尼采贬抑和谴责“奴隶的道德”，而叔本华强调“同情”也就是“同体大悲”是解脱生命痛苦的方法之一，在尼采的哲学中，是完全找不出“同情”语调的。最重要的是叔本华不是肯定意志，而是要否定意志，不是称赞意志，而是贬抑意志，化消意志。尼采和叔本华恰好相反，肯定意志、赞扬意志、凝固意志。

论到叔本华哲学的意志问题，人们一看到要否定、贬抑或弃绝意志，对叔本华哲学就会产生一种畏缩不前之感。再加上一些人没有一

股精神力量就接受叔本华的哲学，真可能走上自杀的道路。实际上叔本华哲学所谓否定或弃绝意志，事实上是宗教和艺术意义的转化意志。意志有形而上学的根源。我们的肉体感觉世界可以消逝，但意志并不能消灭，所以，叔本华虽不谴责自杀，但并不赞成自杀，因为自杀是最大的意志所产生的结果，并不能安顿由意志所产生的种种痛苦问题。但是，当我们把意志转化到艺术世界和宗教世界后，我们不但可以超越生命的痛苦，我们还可以从超越中领略生命活水的源头，这时的生命充满着喜悦的情怀，确有“千江有水千江月，万里无云万里天”的仙境了。

说叔本华反理性及否定人类理想文明，这要看从什么样的观点来论理性。当然从叔本华哲学系统来看，他是没有肯定人类有什么理想文明的，在历史上欧洲所强调的进步观念究竟给人类带来多少幸福，是值得我们怀疑的。事实上，我们从历史上，尚未看到什么理想文明，而从人性上也展望不出未来有什么理想文明，近代一切进步主义的结果，只不过是造成灾害更大、强度更深的暴力主义而已。正因为叔本华透彻地看出了人类历史的这种发展，他才正确地论断人的行为，并不是由理性来支配的。如果说叔本华反理性是反对人类并无建立先验自明知识的能力，叔本华的这种反理性的立场也就并没有什么过错了。

17世纪以前欧洲理性主义的形而上学家从所谓自明的真理出发，来说明宇宙和证明神的存在，这种不合客观事实的方法是叔本华深恶痛绝和反对的。这种反“传统理性”的立场，并不是自叔本华开始，叔本华之前的休谟和康德，本就反对传统的理性主义。在康德的《纯粹理性批判》中，已经明明白白指出在知识上传统的理性主义完全缺少认知理据，而休谟打破传统因果论，在西方哲学上实是一件大事，然而，人们却不说康德和休谟是反理性主义者。从知识立场来反对传统

理性主义者所持的“理性”固然说不上是反理性的，实际上“理性”一词在哲学上从来就未清晰地界说过，既然如此，我们就说不上叔本华是反理性的。

如果说“理性”一词意为一个理论或命题合乎事实，有所指，能为人接受和通晓，则叔本华可说是最具理性的。当然我们这样来肯定叔本华的思想，并不意味叔本华的思想全无缺点或他的哲学系统毫无可批评的地方。

这本《人生的智慧》原文本是沙德尔斯从德文本译的英文本。从这本书中，我们可以看出一个有智慧的人，对人生应该采取一个什么样的态度。在此书英文本中有一些德文诗和原注，为了适合我国的读者和行文的方便，我把那些注解和德文诗都省掉了。有时叔本华也引用一些前人的话语，除了德文外，有些是拉丁文或是法文的，我也都省掉了，有时也采取意译而不用直译的方法。

另外《世界的痛苦》一文，是译者从叔本华另一原著中抽出改写的。《人生的智慧》一书中，叔本华把自己的哲学应用到生活上，处在当今纷纷扰扰的世界中，读了这本书后，我们究竟如何生活，也许可得一借鉴。译文有什么错误或疏忽的地方，敬请读者指教。

张尚德1972年3月于台北

第一章　生命的划分

亚里士多德将人生的幸福分成三类，那就是自外界得来的幸福、自心灵得来的幸福和自肉体得来的幸福。这种划分除数量外，实际上没有指出什么。据我观察，人的命运中的根本不同点，可以分为三类：

一、什么是人。从“人格”一词的广泛意义来说，人就是人格；其中包括着健康与精力、美与才性、道德品性、智慧与教育等等。

二、人有些什么。人有财富和他可能占有的事物。

三、如何面对他人对自己的评价，也就是大家所知道的他人把你看成什么样子，或更严格一点来说，他人对你的观感如何。这可以从别人对你的意见中看出来，别人对你的意见又是从你的荣誉、名声和身份表现出来的。

上面第一类的差异是自然本身赐予人的。正由于是自然本身赐予人的，它对人生快乐与否的影响远超过后面两类对人的影响。后面两类只是人安排的结果。所有具有特权身份或出生在特权世家的人士，即使他是出生在帝王之家，比起那些具有伟大心灵的人来说，只不过是为王时方为王而已，具有伟大心灵的人，相对于他的心灵来说，永远是王。古希腊哲学家伊壁鸠鲁最早的弟子门采多鲁斯也说，“从我们内心得来的快乐，远超过自外界得来的快乐。”

生命幸福的主要因素，我们存在的整个过程，在乎我们内在的生命性质是什么，这是天经地义和人人都可以体验到的事实。人的内在

生命性质是使我们心灵满足的直接源泉，我们整个感性、欲望和思想使我们不满足，直接的源泉也是我们内在生命的性质。另一方面来说，环境只不过是对我们产生一种间接的影响而已。

这就是为什么外界的事件或环境对两个人的影响会各不相同。即使环境完全相同，每个人的心灵也并不全合乎他周围的环境，每个人都活在他自己的心灵世界中。一个人能直接体悟的，也是自己的观念、感受和意欲；外在世界的影响也不过促使我们体悟自己的观念、感受和意欲。

我们所处的世界如何，主要看我们以什么方式来看我们所处的世界。正因为如此，世界相同，每个人却大异其趣：有的人觉得枯燥无味，了无生趣，有的人却觉得生趣盎然，极具意义。听到别人在人生历程中饶有兴味的事件，人人也都想经历那种事件，完全忘记了那种事件会令人嫉妒，在描述那些事件时，把自己的心灵落在那些事件所具有的浮泛意义中。

某些事情对天才来说，是极具意义的冒险，但对凡夫俗子来说却单调乏味，毫无意义。在歌德和拜伦的诗中，有许多地方是化腐朽为神奇，化平凡为不平凡。愚痴的读者嫉妒诗人有那么多令人愉快的事物，他们除了嫉妒外，不想想诗人丰富的想象力可把极平凡的经验变得美丽和伟大。

同样，对一个乐观的人来说，某种情景只不过是一种可笑的冲突，忧郁的人却把它当作悲剧，但在恬淡的人看来又毫无意义。所有这些都依赖于一种事实，那就是要了解和欣赏任何事件，必须具有主体和客体两种因素。主体和客体关系密切，必然联结在一起，就像水中的氢与氧关系密切、联结在一起一样。在一种经验中客体或外界因

素一样，但主体或个人对它的欣赏却各不相同，每一个人对相同的客体，看法很不同。

愚痴的人认为世间最美好的事物微不足道，这就好像在阴霾的天气中看令人流连忘返的风景一样，以为并不值得流连忘返，或者就像在不太好的影书镜中看书，影书镜固然不好，影出来的书未必不好。明白一点说，每一个人都受自己意识的限定，我们并不能直接超出自己意识的限定而变成另一个人。

因此，外界的帮助对我们并没有多大用处。同在一个舞台上，有的人是帝王，有的人是阁员，有的人是将军、士兵或仆人等等，他们彼此的不同只不过是外在的不同而已，但各种角色内层核心的实在性却是相同的，大家都是可怜的演员，对自己的命运充满着渴望与焦虑。在人类的生命中正是这种情况。

每个人依身份和财富的不同而扮演不同的角色，但这绝不表示，大家内在生命的快乐与欢愉有什么差异；我们都是集忧患困厄于一身，可怜兮兮活到死而已。每个人展示生命内容的原因当然不同，但生命形式的基本性质却是一样的。

每个人的生命强度自然也各不相同，但生命强度的差异绝不是要符合每个人所应扮演的角色，或者要符合地位和财富的有无。因为事物的存在或发生，仅存在于我们的意识中，而且只是为意识而存在，人的意识素质是人的最重要的事物。在大部分情况中，意识素质的重要性远超过形成意识内容的外在环境。

世界上一切骄傲与快乐，对蠢人的迟钝心灵来说，当然微不足道。蠢人的迟钝心灵绝不能与塞万提斯在悲惨的监牢中写堂吉诃德时的想象相比。生命，其客观的一半是在命运中，在不同的情况中采取

不同的形式；主观的一半却属于我们自身，生命自始至终就是这种情况。

因此，无论外在的环境如何不同，每个人的生命终其一生都具有相同的性质。生命就像在一个题目上发挥不同的内容。任何人绝不能超出他的个性。一种动物无论在什么样的环境下，总是狭小地限定在自然赋予的不可更改的性质中。我们努力使自己所宠爱的对象快乐，必须就着那个对象的性质和限定在它所能感受的范围以内。

人又何尝不是这样呢？我们所能获得的快乐，事先就由我们的个性决定了。人的心性能力更是这种情况，人的心性决定了我们是否能觅取较高生命精神价值享受的能力。心性能力如果不高，又不加以外在努力，别人或者财富是不能把他提升到人的一般快乐和幸福以上的。虽然人也具有一半动物性，但如果心性高，就可以提升自己。

心性不高的人，幸福和快乐的唯一源泉就是他的感官嗜好，他充其量过一种舒适的家庭生活，与低级的伴侣在一起俗不可耐地消磨时光。教育也不能扩大这类凡夫俗子的精神价值。人的最高、永恒和丰富的快乐实际上就是他的心灵，虽然我们在年轻时不了解这一点，事实上却是如此。

心灵的快乐主要又依赖我们心灵的能力。很明显的是，我们的幸福大部分依赖我们的本性是什么，我们的个性是什么，所谓命运一般是指我们有些什么，或者我们的名声如何。就这一点来说，我们当然可以促进我们的命运，但是如果我们内在的生命富有的话，我们就不会多求我们有些什么了。另一方面是愚人终其一生还是愚人，即使在乐园中被美女包围，他也难以脱离愚人的个性。

通常的经验指出，生命中的主体因素，对人生的快乐与幸福来说，远比客体因素更重要，这从饥者不择食、少年与成年不能相与为伍到天才和圣人的生活均可看出来。在一切幸福中，人的健康实胜过任何其他幸福，我们真可以说一个身体健康的乞丐要比疾病缠身的国王幸福得多。一种平静欢愉的气质，快快乐乐的享受，非常健全的体格，理智清明，生命活泼，洞彻事理，性情温和，心地善良，这些都不是身份与财富所能赋予或代替的。

因为人最重要的在于他自己是什么，当我们独处的时候，也还是自己伴随自己，上面这些美好的性质既没有人能给你，也没有人能拿走，这些性质就比我们所能占有的任何其他事物更重要，甚至比别人看我们如何来得重要。一个具有理智的人在完全孤独的时候，沉浸于自己的思想与遐想中，也其乐无穷。

然而，仅凭世俗的快乐，去剧场、游览等并不能使愚人免掉烦恼。一个具有良好、温和优雅性格的人，就是在贫乏的环境中也能怡然自得，而一个贪婪、充满嫉妒和怨恨的人，即使他是世界上最富有的人，他的生命也是悲惨的。具有知足常乐个性的人，他拥有高度的理智，别人所追求的那些快乐，对他来说，不但多余，而且甚至是一种负担和困扰。当苏格拉底看到许多奢侈品在贩卖的时候，他不禁说道：这个世界上我不需要的东西还真多！

因此，我们生命快乐的最重要和基本的因素是我们的人格，如果没有其他原因的话，人格是在任何环境中活动的一个不变因素。人格，不像本书中所描述的另外两类幸福，它并不是命运可以支配的，也不是人可以扭曲的。正因为这样，人格比另外两类幸福的相对价值更具有绝对价值。这样一来，从外在来把握人就比一般人所想象的要困难得多。

另外，时间又进入到我们的生命中而发挥其无限的作用，我们受时间的影响，肉体和精神的种种便利将渐渐消失，唯有道德品性不受时间的影响。就时间所造成的毁灭性结果来看，在本书当中另外两类所指的幸福，因不受时间的直接左右，这样在事实上就似乎优于第一类。由这两类所得的幸福尚有其他的益处，那就是由于它们极具客观和外在的性质，要得到它们是不难的，至少每个人都可能占有它们。

但是，所谓主体性就不是随时可以得到的了。主体性是与生俱来的一种神妙权利，主体性是不变的，是不可让予的，这对人的命运来说是注定不变的。一个人的命运自出生开始就不能改变，只能在注定的生命活动里开展自己，我们的生命像行星一样，在什么样的位置就在什么样的位置。请看古代的女巫和先知们如何断言人不能逃脱自己生命的道路，也不能借时间的任何力量改变自己生命的道路。

在我们生命力量中唯一能成就的事物，只不过是尽力发挥我们可能具有的个人特质，且只有依靠我们意志的作用来跟随这些追求，寻求一种完满性，承认可以使我们完满的事物和避免那些使我们不能完满的事物。这样一来，我们便选择那些最适合我们发展的职位、职业以及生活方式。

我们可以想象一位具有极好体力的人，为环境所迫不得不从事一种固定的职业，从事某种手工的精细工作，或者研究某种需要其他能力的心灵工作，恰好他又没有这种能力。处在这种环境下的人，一生都不会感到快乐。更为不幸的一种人是，他们具有非常高的理智能力，却未得到高效的发挥，从事的是一种体力不能胜任的劳动。我们是应该注意这种情形的，特别是在年轻时，应避免站在能力所不能及的悬崖上，或被要求发挥出多余的能力。

因为在人格项目下所描述的幸福，大大超过其他项目所描述的。维护健康和培育心灵，比只知聚集财富要聪明得多，但这绝不是说我们可疏忽为生活获得必需的供给。就健康一词的严格意义来说，脑满肠肥，对我们的快乐是没有什么帮助的。许多富人常常感到不快乐，只因他们缺少真正的精神文化或知识，结果就没有理智活动的客观兴趣。因为，人除了某些实在的和自然的必需满足外，一切财富的占有，就对幸福一词的适当意义来说，影响是较小的。事实上有时财富反而妨碍幸福，因为保存财富常给人带来许多不可避免的悬念。

然而，人乐于使自己富有远超过让自己获得文化，虽然人的文化对幸福的影响远超过财富对幸福的影响，人还是不断地追求财富。我们看到有许多人像蚂蚁一样，整天劳劳碌碌，忙碌不停以聚集财产。除了敛财外，一无所知。这种人的心灵空白一片，结果是对任何其他事物的影响都表现得麻木不仁。他们对理智的高度幸福既然无能为力，就只有沉迷在声色犬马中，任意挥霍，求得片刻的感官享受。如果幸运的话，他们奋斗的结果，得到了巨大的财富，死后留给继承人，或者乱花一通。像这种人的人生，看起来像煞有介事，实际上和其他许多蠢货一样，愚昧地虚度年华而已。

因此，人自身所具有的是什么，主要的因素存在于他的幸福中。因为这是一种规则，大部分的人尽一切力量与贫穷斗争，那是很难获得幸福的。这种人的心灵是空虚的，想象是迟钝的，精神是贫乏的，物以类聚，他们就只有和他们一样的人混在一起，放浪形骸，纵情纵欲。

富有家庭的年少子弟继承了大量的财产后，就尽情挥霍，究其原因，无非是心灵空虚，对自己的生存感到厌倦。他来到这个世界，外表是富有的，内心却很贫乏，他唯一无望的努力就是用自己外在的财

富来弥补内心的贫乏，企图从外界来获得一切事物，就像一个老人一样，努力使自己成为大卫王。结果是，一个内心贫乏的人到头来外在也变得贫乏。

前面所说的构成幸福的另外两类因素的重要性无须我再强调。今天的广告就一再宣称具有这两类因素的价值。至于第三类与第二类比较起来，因为只是存在于别人的意见中，在性质上就比较不重要了。

然而，每个人仍要追求名誉。另一方面，官位让服务政府的人去追求，而名誉却是由少数人所追求的。在任何情况下，名誉被视为一种无价之宝，而且名誉是一个人所能获得的最宝贵的事物。只有愚蠢的人才取爵位而舍财富。这第二类和第三类是一种相互关联的因果关系。使别人喜欢自己，不论出于什么方式，其目的还是得到我们所需要的。

第二章　什么是人格

在前一章中我们已指出，一般说来，人是什么比他有些什么和他人对他的评价是什么更影响他的幸福。因为个性随时随地伴随着人并且影响他所有的经验，所以人格，人本身所具有的一些特质，是我们首先应考虑的问题。能从各种享乐里得到多少快乐，这是因人而异的。

我们大家都知道在肉体享乐方面确实如此，精神享乐也是如此。当我们用英文里的句子——好好享受自己时，这话再明白不过了，因为我们不说“他享受巴黎”，却说“他在巴黎享受（自己）”。一个性格不好的人把所有的快乐都看成不快乐，就像美酒到充满胆汁的口中也会变苦一样。

因此，生命的幸福与困厄，不在于降临的事情本身是苦是乐，而应该看我们如何面对这些事情，我们的感受强度如何。人是什么？他本身所具有的一些特质是什么？用一个词来说，就是人格。人格所具备的一切特质是人的幸福与快乐最根本和最直接的影响因素。其他因素都是间接的、媒介性的，所以，它们的影响力也可以消除，但人格因素的影响却是不可消除的。这就说明为什么人根深蒂固的嫉妒心性难以消除，不但如此，而且人们常常小心翼翼地掩饰自己的嫉妒心性。

在我们所做的事情和所有的经历当中，我们的意识素质总是占据一个经久不变的地位。一切其他的影响都依赖机遇，机遇都是过眼云烟，稍纵即逝，变动不居，唯独个性在我们生命的每一刻里不停地工

作。所以，亚里士多德说："持久不变的并不是财富，而是人的性格。"我们对完全来自外界的厄运还可以容忍，但对由自己的个性导致的苦难却无法承受；时运可能改变，个性却难以改变。

人自身的福祉，如高贵的天性、精明的头脑、乐观的气质、爽朗的精神、健壮的体魄，简而言之，是幸福的第一要素。所以我们应尽心去促进和保存这类使人生幸福的特质，莫孜孜于外界的功名利禄。在这些内在的品格里，最能给人带来直接快乐的莫过于"愉悦健全的精神"，因为，美好的品格本身就是一种幸福。

欢愉的人是幸运的，而他之所以如此，只因他的个性本来就是欢愉的。这种美好的品格可以弥补因其他一切幸福的丧失所产生的缺憾。例如，若有一人年轻、英俊、富有而受人尊敬，你想知道他是否幸福只需问他是不是欢愉。假若他是欢愉的，则年轻、年老，背直、背弯，有钱、没钱，对他的幸福没什么影响。总而言之，他是幸福的。早年我曾在一本古书当中发现了下面两句话：

> 如果你常常笑，你就是幸福的；如果你常常哭，你就是不幸的。

这是很简单的话，而且，几近老生常谈，也就因为简单所以我一直无法忘记。

因此，当愉快的心情轻敲你的心门时，你就该敞开心扉，让愉快与你同在。它的到来总是好的。但人们却常踌躇着不愿自己太快活，唯恐乐极生悲，带来灾祸。事实上，"愉快"的本身就是直接的收获——它不是银行里的支票，而是换取幸福的现金；因为，它可以使我们立刻获得快乐，是我们人类所能得到的最大幸事。就当前来说，我们只不过是介于两个永恒之间极短暂的一瞬间而已。我们追寻幸福的

最高目标就是如何保障和促进这种愉快的心情，人生充满着不幸与痛苦，就应尽力保持欢愉的心情。

能够促进愉快心情的不是财富，而是健康。我们不是常在社会底层劳动人民，特别是工作在野外的人们脸上找到愉快满足的表情吗?而那些富有的上层阶级人士不常是忧容满面，满怀苦恼与忧愁吗? 所以，我们当尽力维护健康，唯有健康方能绽放欢愉的花朵。

至于如何维护健康，也无须我来指明，避免任何种类的过度放纵自己和激烈不愉快的情绪，也不要太抑制自己，经常进行户外运动、进行冷水浴以及遵守卫生原则。没有适度的日常运动，就不可能永远健康，生命过程就是依赖体内各种器官的不停操作，操作的结果不仅影响到有关身体各部分也影响了全身。

亚里士多德说:“生命在于运动。”运动也的确是生命的本质。有机体的每个部分都一刻不停地迅速运动着。比如，心脏在一收一张间有力不息地跳动，每跳二十八次，就把所有的血液由动脉运到静脉再分布到身体各处的毛细血管中；肺像个蒸汽引擎无休止地膨胀、收缩；内脏也总在蠕动工作着；各种腺体不断地吸收养分再分泌激素；甚至大脑也随着脉搏的跳动和我们的呼吸而运动着。

世上有无数的人注定要从事坐办公室的工作，他们无法经常运动，体内的躁动和体外的静止无法调和，必然产生显著的对比。本来体内的运动也需要适度的体外运动来平衡，否则，就会产生情绪困扰。大树要繁盛荣茂也需风来吹动。人的体外运动必须与体内运动平衡，这就用不着说了。

幸福系于人的精神，精神的好坏又与健康息息相关，这只要从我们对同样的外界环境和事件在健康强壮时和在长卧病榻时的看法及感

受如何不同就可看出来。使我们幸福或不幸福的，并非客观事件，而是那些事件给予我们的影响和我们对它们的看法。就像爱比克泰德所说的：“人们不受事物的影响，却受他们对事物的想法的影响。”

一般说来，人的幸福十之八九有赖健康的身心。有了健康，每件事都令人快乐，失掉健康就失掉了快乐。即使有人具有伟大的心灵、快活乐观的气质，也会因健康的丧失而黯然失色，甚至变质。所以，当两人见面时，我们首先要问候对方的健康情形，相互祝福身体康泰。原来健康是成就人类幸福最重要的成分。只有最愚昧的人才会为了其他的幸福牺牲健康，不管其他的幸福是功、名、利、禄、学识，还是过眼云烟似的感官享受，世间没有任何事物比健康还重要。

愉快的精神是获得幸福的要素，健康有助于精神愉快，但想精神愉快仅是身体健康还不够。一个身体健康的人可能终日愁眉苦脸、抑郁不堪。忧郁根源于更为内在的体质，此种体质是无法改变的，它系于一个人的敏感性和他的体力、生命力的一般关系中。不正常的敏感性会导致精神的不平衡，例如忧郁的人总是比较敏感的，极端的忧郁症患者却会爆发周期性的无法抑制的快活。

天才通常是精神力充沛、敏感度很高的。亚里士多德就曾观察到这一特点，他说：“所有在哲学、政治、艺术上有杰出成就的人都具备忧郁的气质。”无疑，西塞罗也有这种想法。

柏拉图也把人分成两类，那就是性格随和的人以及脾气别扭的人。他指出对快乐和痛苦的印象，不同的人有不同强度的受容力，所以同样的事情可以令某人痛苦绝望，另一人却一笑置之。大概对不快乐的印象受容力愈强的人，对快乐的印象的受容力愈弱；反之亦然。每件事情的结果不是好就是坏。总担忧事情可能转坏并为之烦恼不已，即便结果是好的，他们也快活不起来了。另一方面，却不担心坏

结果，如果结果是好的，他们就很快乐。这就好比两个人，一人在十次事业里成功了九次，还是不快乐，只懊恼那失败的一次；另一人只成功了一次，却在这次的成功里得到安慰和快乐。

自杀的诱惑

然而，世事有利也就有弊，有弊也必有利。阴郁而充满忧虑个性的人所遭遇和必须克服的困厄苦难，多半是想象出来的，而欢乐又漫不经心的人所遭受的困苦都是实实在在的；因此，凡事往坏处想的人，不容易遭受失望的打击；反之，凡事只见光明一面的人却常常不能如愿。内心本有忧郁倾向的人，若又得了精神病或消化不良的病，那么，因为长期的身体不舒适，忧郁就转为对生命的厌倦。

我们固可了解生命的灾难与痛苦，但不必厌倦生命。一些小小的不如意就能让自己自杀，更糟的是，即使没有特殊的原因也会自杀，这种人因长久不幸而想自杀，会冷静而坚定地执行他们的决定。我们观察有这样的受苦者，他因厌倦生命到极点，我们就能发现他确实没有一丝战栗、挣扎和畏缩，只焦急地等待着趁他人不注意时，立刻自杀，自杀几乎成了最自然和最受他欢迎的解脱工具。

即使世上最健康和最愉快的人也可能自杀，只要他对外在的困难和不可避免的厄运的恐惧超过了他对死亡的恐惧，他就自然会走上自杀的路。对快活的人而言，唯有高度的苦难才会导致他的自杀。对原本阴郁的人来说，只要稍微的苦难就会使他自杀的。

二者的差别就在于受苦的程度。愈是忧郁的人所需程度愈低，最后甚至低到零。但一个健康又愉快的人，非高度的受苦不足以使他结束自己。由于内在病态抑郁情绪的加强可以导致自杀，由于外在极大

的苦难也会使人了结自己，从纯粹内在到纯粹外在的两个极端原因之间，当然还有不同的程度，但不管程度的差别有多大，自杀都不能抹平这些差别，因而也就不能解决生命的问题。

锻造艺术是解决生命难题的上选，因此，美，也就纳入健康的事物之中。虽然美只是个人的一种优点，与幸福不构成直接的关系，却间接给予他人一种幸福的印象。所以，即使对男人来说，美也有它的重要性。美，是一封打开的介绍信，它使每个见到这封信的人都对持这封信的人满心欢喜。荷马说得好：

> 美是神的赐予，不可轻易抛弃。

人生就像一副钟摆，在痛苦和无聊之间来回摆动

只要稍微考查一下就会知道，人类的幸福有两种敌人：痛苦与厌倦。进一步说，即使我们幸运地远离了痛苦，我们马上就靠近厌倦；若远离了厌倦，我们又会立刻跌进痛苦之中。生命呈现两种状态，那就是外在与内在、客观与主观，痛苦与厌倦在两种状态里都是对立的，所以，生命本身可说是剧烈地在痛苦与厌倦之间来回摆动。

贫穷和困乏带来痛苦；太得意时，人又生厌。所以，当社会底层无休止地与困乏也就是痛苦做斗争时，上层社会却和“厌倦”打着持久战。在内在或主观的状态中，对立的起因，是人的受容力与心灵能力成正比，而个人对痛苦的受容度，又与厌倦的受容度成反比。

现解释如下：根据“迟钝”的定义，所谓迟钝是指神经不受刺激感觉不到痛苦或焦虑，无论后者多么巨大。知识的迟钝是心灵空虚的主要原因，唯有经常兴致勃勃地注意观察外界的细微事物，方能除去许多人脸上流露的空虚。心灵空虚是厌倦的根源，这就好比兴奋过后的

喘息，人们需要寻找某些事物来填补空下来的心灵。而所寻求的事物又大多类似，试看人们依赖的消遣方式，他们的社交娱乐和谈话的内容，不都是千篇一律吗？再看有多少人在阶前闲聊、在窗前凝视屋外。

由于内在的空洞，人们寻求社交、娱乐和各类享受，因此产生了奢侈浪费与灾祸。人避免灾祸的最好方法，莫过于增长自己的心灵财富，人的心灵财富愈多，厌倦所占的空间就愈小。那永不竭尽的思考活动在错综复杂的自我和包罗万象的自然里，寻找新的材料，从事新的组合，我们如此不断鼓舞心灵，除了休闲时刻以外，就再不会让厌倦乘虚而入。

但是，从另一方面来看，高度的才智根植于高度的受容力、强大的意志力和强烈的感情。这三者的结合体，易动感情，对各种肉体和精神痛苦的敏感性增高，不耐阻碍，厌恶挫折——这些性质又因高度想象力的作用，更为增强，使整个思潮，包括不愉快的思潮，都好似真实存在一样。以上所言的人性特质，适用于任何一种人——从最笨的人到天才。所以，无论在主观方面还是在客观方面，一个人接近了痛苦便远离厌倦；反之亦然。

性格决定看法，看法左右情绪

人的天赋气质决定他受苦的种类，客观环境也受主观倾向的影响，人所采用的手段总是用来对付他所易受的苦难。因此，客观事件有些对他有特殊意义，有些就没有什么特殊意义，这是由天赋气质来决定的。聪明的人首要努力争取的无非是免于痛苦和烦恼，求得安静和闲暇，以过平静和节俭的生活，减少与他人的接触，所以，智者在跟他的同胞相处了极短的时间后，就会退隐，若他有极高的智慧，他

更会选择独居。一个人内在所具备的愈多，求之于他人的愈少，他人能给自己的也愈少。所人，智慧愈高，愈不合群。当然，假使智慧的“量”可以代替“质”的话，活在大世界里才划算。不幸的是，人世间一百个傻子也无法代替一位智者；更不幸的是，人世间傻子何其多。

然而那些经常受苦的人，一旦脱离了困乏的苦痛，就立即不顾一切，求得娱乐消遣和社交，唯恐自己独处，与任何人一拍即合。只因孤独时，人需委身于自己，他们内在的财富的多寡便显露出来：愚蠢的人，此时虽然身着华衣，也会为了他们有卑下的性格而呻吟，这原是他们无法放下的包袱，然而，才华横溢之士，虽身处荒原，也不会感到寂寞。

塞涅卡宣称：愚蠢是生命的包袱。这话实是至理名言，实可与耶稣所说的话媲美：愚人的生活比地狱还糟。人的合群天性大概和他们知识的贫乏以及俗气成正比。因为，在这个世界上，人只有独居和从俗两种选择。据说黑人是顶爱群居的，在智力的等级上，他们也居于最底层。有一次，我曾在一张法国报纸上看到，北美的黑人，不论自由人还是奴隶，都喜欢一大堆人挤在小屋里，因为他们不能忍受独居，拥挤使他们看不见对方的狮子鼻。

智者和愚人怎么利用闲暇

脑——可以视作有机体的寄生物，它就像一个住在人体内接受养老金的人。而闲暇——个人的意识及其个性自由活动的时刻，却是体内其余部门的产品，是它们辛苦、劳累的成果。

然而大部分人在闲暇时刻里，得到些什么呢？除了感官享乐和浪费外，只有厌倦与无聊。这样度过的闲暇真是毫无价值。阿里奥斯托

说：“无知的人的闲暇是多么可悲啊，而如何享受闲暇实是现代人的最大问题。平常人只想着如何去‘消磨’时光，有才华的人却‘利用’时光。”世上才智有限的人易生厌倦，因为他们的才智不独立，只是用来做执行意志力的工具，以满足自己的动机；他们若没有特殊动机，意志就别无所求，才智也休息了，因为才智与意志都需外物来发动。

如此，闲暇的结果是各种能力可怕的停滞，那就是厌倦。为了消除这种可悲的感觉，人们求助于仅可取悦一时的琐事，只图从各种无聊琐事中得到刺激，好发动起自己的意志，又因意志尚需才智之助方能达到目的，所以，借此得以唤醒停滞的才智。但这些人造的动机与真正的、自然的动机比起来，就好像假钱和真钱一样，假钱只能在玩牌时玩玩，是派不上真用场的。所以，这种人一旦无事可做，宁可玩手指、敲桌子、抽雪茄，也懒得动脑筋，因为他们没有脑筋可动。

所以，当今世上，社交界的最主要职责是玩牌，我认为玩牌不但没有价值，而且是思想破产的象征。因在玩牌时，人们不事思考，只想去赢别人的钱。这是何等愚蠢啊！但是，为了公平起见，我仍录下支持玩牌者的意见。他们以为玩牌可作为为进入社会和商界所做的准备工作，因为人可以从玩牌里学到：如何灵活运用一些偶然形成又不可改变的情况，例如，手中分到的牌，并且，得到最好的效果；如何假装，在情况恶劣时摆出一副笑脸。这些是人在社会上必备的手腕。但是，我以为，就因玩牌教人如何运用伎俩、阴谋去赢取他人的东西，所以它是败坏道德的。

这种由牌桌上学来的习惯，一旦生了根，就会转而用到现实生活中去，将日常事件和人与人之间的种种关系都视同玩牌，只要在法律允许的范围之内，人人都无所不用其极。这种例子在商界，真是比比

皆是。闲暇是存在必然的果实和花朵，它使人面对自己，所以内心拥有真实财富的人，才真正懂得欢迎闲暇。

然而，大多数人的闲暇又是什么呢？一般人总把闲暇看成是一无是处似的，他们对闲暇显得非常厌倦，当成沉重的负担一样。这时他们的个性，成为自己最大的负担。说到这里，亲爱的兄弟们啊，让我们庆贺吧！因为“我们终究不是女奴的孩子，而是自由的儿女”。人该摆脱一切心理束缚，使自己回归自由。

进一步说来，所需很少、输入愈少的国土愈是富足。所以拥有足够内在财富的人，他们向外界的寻求也就很少，甚至一无所求，这种人是何等幸福啊！输入的代价是昂贵的，它显示该国尚不能独立自主，它可能引起危险，徒生麻烦，总之，输入是比不上本国自产的。这样说来，任何人都不应向他人或外界索求太多。

我们要知道每个人能为他人做的事情，本来就有限，到头来，任何人都是孤立的，要紧的是，知道那孤立的不是别人，而是自己。这个道理便是歌德在《诗与真理》一书的第三章中所表明的：在任何事情当中，人最后必须，也仅能求助于自己。奥立弗·高尔斯密在《旅行者》中不也曾说过：

行行复行行，能为己寻觅。

快乐的源泉就在自身

人所能作为和成就的极限，不会超过自己。人愈能做到这一点，就愈能发现自己原是一切快乐的源泉，就愈能使自己幸福。这便是亚里士多德所揭示的伟大真理：“幸福就是自足”。所有其他的幸福来源，本质上都是不确定和不稳定的，它们都如过眼云烟，随机缘而

定；也都经常无法把握，所以在极得意的情况下，也可能轻易丧失，这原是人生不可避免的事情。当年长老迈，这些幸福之源也必然耗竭：到这个时候所谓爱情、才智，旅行欲，爱马狂，甚至社交能力都舍弃我们了；可怕的死亡，更夺走我们的朋友和亲戚。在这样的时刻，人更需依靠自身，因为唯有自己才是长久伴随我们的，在人生的各个阶段里，自己是唯一纯正和持久的幸福的源泉。

在悲惨与痛苦的世界中，我们究竟能求得什么呢？每个人到头来除了自己外原来都是一无所有啊！人一旦想逃避悲惨与痛苦，又难免落入“厌倦”的魔掌。况且在这个世界里，又常是恶人得势，愚声震天。个人的命运是残酷的，而整个人类也是让人怜悯的。世界既然如此，也唯有内在丰富的人才是幸福的，这就好比圣诞节时，我们是在一间明亮、温暖、充满笑声的屋子里，而缺乏内在生命的人，其惨状就好比在暮冬深夜的冰雪中。

所以，世上命运好的人，无疑是指那些具备天赋才情、有丰富个性的人，这种人的生活，不一定光辉灿烂，却是最幸福的。年轻的瑞典女王克里斯汀才十九岁，除了听别人的谈论外，她对笛卡儿的了解仅限于一篇短文，因为那时后者已在荷兰独自隐居了二十年。她说：“笛卡儿先生是最幸福的人，我认为他的隐居生涯很令人羡慕。”当然，也需有利的环境，方能使笛卡儿如愿以偿，成为自己生命和幸福的主宰。就像在《圣经·传道书》中所描述的那样。

智慧对具有丰厚遗产的人方是好的，对活在光明里的人才是有利的，为自然和命运赋予智慧的人，必急于小心地打开自己内在幸福的源泉，这样他就需要充分的独立自主和闲暇。人要获得独立自主和闲暇，必须自愿节制欲望，随时存神养性。更需不受世俗喜好和外在世界的束缚，这样人就不致为了功名利禄，或为了博取同胞的喜爱和欢

呼，而牺牲自己来屈就世俗低下的欲望和趣味。有智慧的人是绝不会如此做的，而必然会听从贺拉斯的训诫。

贺拉斯在给默斯那斯的书信中说：世上最大的傻子，是为了外在而牺牲内在，以及为了光彩、地位、壮观、头衔和荣誉而付出全部或大部分闲暇和自己的独立。歌德不幸如此做了，我却侥幸没有这样做。现代社会依靠群众来为自己涂上生命色彩的人，又何其多啊！

我在此所要坚持的真理，是人类的幸福主要根植于内在，这是与亚里士多德在《尼各马可伦理学》一书中的某些精确观察相互印证的，亚里士多德以为，幸福预设了某种活动及某些能力的运用，没有这些，幸福就不能存在。斯托拜阿斯在注解逍遥学派的哲学时，对亚里士多德以为人类幸福在于能自由发挥各种天赋才能到极限的主张，做了如下的解释："能够有力而成功地从事你所有的工作，才是幸福。"

所谓有力，便是"精通"任何事情。人类生而具有与四周困难进行搏斗的力量，一旦困难消失，搏斗也随之中止，这些力量便无处使用，力量反而成为生命的一种负担；这时，为了免受厌倦的痛苦，人还需发动自己的力量，同时运用自己的力量。有钱的上层阶级人士是"厌倦"最大的被害者。

古代的卢克莱修，曾在诗里描述陷于"厌倦"的富人的可怜景象，他诗中所描写的仍可见于今日每个大都市中——那里富人很少待在自己家里，因为那儿令他厌烦，但他在外面也不好受，所以仍不得不回到家里；或者会火烧火燎地奔赴郊外，好似他在那儿的别墅着火了一般；一旦到了郊外，他却又立刻厌烦起来，然后匆匆入睡，好使自己在梦里忘怀一切，再忙着起程回到都市中。这种庸庸碌碌的生活，为欲望所驱使的匆忙，本就是众生相啊。

像上面这种人在年轻时，多是体力与生命力过剩，肉体和心灵不能对称，无法长久保持体力与生命力；到了晚年，他们不是没有丝毫心灵力，便是缺乏培养心灵力的工具，致使自己陷入悲惨凄凉的境况中。意志，是唯一不会耗竭的力量，也是人人永远具备的力量；为了保持高度有活力的意志，他们便从事各种高赌注的危险游戏，这无疑是一种堕落。

一般说来，人若发觉自己无事可做，必然会替那剩余的精力，寻找一种适当的娱乐，诸如打保龄球、下棋、打猎、绘画、赛马、玩牌，或者研究诗词、印章篆刻、哲学，或者寻找其他嗜好，对每种娱乐他都不甚精通，止于喜欢。我们可以将此种嗜好规则地分成三类，分别代表三种基本力量，也就是合成人类生理组织的三种要素；不管它们指向的目的如何，我们可以考究这些力量的本身；如何来发现三种幸福的源泉，每个人依其剩余精力的种类选择一种，好使自己快乐。

第一类是满足“生命力”而得的快乐，代表生命力的食、饮、消化、休息和睡眠；在世界的某部分，这种基本快乐是典型的，几乎人人都要得到这种快乐。

第二类是满足“体力”而得的快乐，此种快乐可以从散步、奔跑、角斗、舞蹈、击剑、骑马以及类似的体育运动中得到，有时甚至可以在军旅生涯和战争里消耗过剩的体力。

第三类是满足“怡情”而得的快乐，诸如在观察、思考、感受、诗与文化地体会音乐、学习、阅读、沉思、发明以及自哲学等中获得的快乐。

关于这几类快乐的价值、相对效用以及持续的久暂，可以说仍有许多，我们只到这里为止，其他的留待读者去思索。然而，有一点是大家公认的，那就是我们所运用的力量愈高贵，所获得的快乐也就愈大；因为快乐的获得，涉及自身力量的使用，而一连串快乐顺利地一再显现是构成人类幸福的主要因素。

愈是高贵的力量所带来的快乐，其再现性就愈高。所以，获得的幸福也更稳定。就这一点来说，满足"怡情"得来的快乐的地位，无疑较其他两种快乐要高。前两种快乐同时为兽类所具备，甚至兽类具备更多此种快乐；唯有充足的"怡情"方面的快乐是人类所独具的，这也是人与禽兽不同的地方。我们的精神力是怡情呈现出来的诸种样态，因此充足的怡情，使我们可以获致某种与精神有关的快乐，所谓"睿智的快乐"就是这样，怡情愈占优势，此类快乐也就愈大。

平常人所热切关心的事，是那些会刺激他们意志，也就是与个人利害相关的事情。然而，经常地刺激意志起码不是一件纯粹的乐事，其中仍混杂着痛苦。就玩牌——这个普遍流行于"高尚社会"的玩意儿来说，它便是供给刺激的一种方式。由于它涉及的利害关系很小，所以不会产生真实和长久的痛苦，只有轻微、短暂的疼而已，简而言之，"玩牌"对意志而言，事实上仅是种搔痒工具罢了。

另一方面，特别睿智的人能够完全不涉及意志，热切关心一些"纯知识"的事物，此类关心也是这种人必备的品格，睿智使人不受痛苦的干扰，使自己能生活在类似仙境的宁静国度中。

让我们看看下列两幅图景吧:

一幅是大众的生活——长期乏味的搏斗史，他们为了追求没有价值的个人福利，投入自己的全副精力，历尽各种苦难，一旦目标达

成，再度落身到自己时，生活立即就被无法忍耐的厌倦所环绕，各种活动都沉滞下来，唯有如火的热情才能激起一些活意。另一幅景象，所呈现的是一个富有高度心灵能力的人，他思想丰富，生命充实而有意义，一旦得以自主，立即献身于有价值、有趣味对象的追求，所以他自身含有最高贵的快乐源泉。诸如对自然的观察、对人世的思索、对历史上伟大成就的领会和了解，深刻透彻地明白伟大业绩的意义，这些是此类人独具的才能，这些是他们所需要的唯一外界激励的来源。

历代伟人所期望的千古知音便是这种具备高度心灵能力的人，伟人们也因自己的思想获得知音而不白活，其他的人虽然也崇拜伟人，但对他们以及他们门徒的思想却一知半解，只能算是道听途说的人。智慧之士既然有上述种种特性，他们就比一般人更需要阅读、观察、学习、沉思，以及训练自己，总之，他们需要不受打扰的闲暇。

法国大文豪伏尔泰曾说过:

没有真正的需要，便不会有真正的快乐。

智者们的这些特殊需要，使他们能从大自然、艺术和文学的千变万化的美中，得到无穷无尽的快乐，这些快乐是其他人不能领略的。我们要使那些脑满肠肥的人得到这些快乐，而他们不需要也不能欣赏这种快乐，这就像期望白发苍苍的的老人再次陷入爱河一样。

具有享受无穷尽快乐天赋的人，他们过着两种生活——私人生活和睿智生活。睿智生活逐渐成为他的真正生活，私人生活仅是达到睿智生活的手段而已。但是一般人所遇的却是肤浅、空洞而多烦扰的日子，无法再变换为另一种存在样态。

然而心智强大的人士，却喜爱睿智生活远胜于其他行业：更由于学问和见识的增长，此种睿智生活也似一个渐渐成型的艺术品一样，更臻坚实，更具强度和固定性，生命内在的调和也更趋统一；和这种生活比较起来，只图个人安适的人生就像一幕拙劣的戏剧一样，虽然也有广度，却无深度，只不过是浮生式的可怜虫。

我在前面说过人们却把这种卑贱的存在当作一种目的，这又是多么令人悲叹啊！不受激情感动的日常生活是冗长乏味的，一旦有了激情，生活中却又充满了苦痛。唯有那些上天赋予很多才智的人才是幸福的，因为他们在执行意志命令之外，还有能力过另一种日子：一种没有痛苦、兴味盎然的生活。

但是，仅有闲暇，或仅有不受意志奴役的多余睿智仍然不够，尚需有充沛的剩余力量，不受意志奴役的力量只献给睿智使用。所以，塞涅卡说：无知的人的闲暇是人的一种死亡的形式，是活的坟墓。

根据剩余力量的多寡，第二种生活——心智生活，又可分为无数层次：自收集制作昆虫、鸟类、矿物的标本到诗学、哲学的高深成就，都是此类生活的表现。心智生活不但可以防御“厌倦”的侵袭，还可避免厌倦的诸种恶果：它使我们远离恶友、危险、不幸、损失和浪费，这些都是把幸福全部寄托于外界的人所必然遭受的苦恼。举个例子说，我的哲学虽未替我赚进半文钱，却替我省了不少开支，心智生活的功效也是一样的。

一般人将其一生幸福，寄托于外界事物，或是财产、地位、爱妻和子女，或是朋友、社会等等，一旦失去了这些，他们就备感失望，他们的幸福根基也就毁坏了。换句话说，他们的重心随着每个欲念和幻想改变位置，而不把重心放在自己身上。

如果他们是资产家，那么他们的目标，幸福的重心，就只是乡间别墅、赢得好马匹、有有趣的朋友或是去旅行，总之，过着豪华的生活，因为他们的快乐根源在外部事物。这就好比一个失去健康和力气的人，不重新培养已失去的生命力，却希望借助药水、药片重获健康。

在谈到另外一类人，即睿智之士之前，我们先来比较介于这两者之间的一种人：他们虽没有显著的才华，但比一般人又聪慧些。他们爱好艺术但又不精，也研究几门学问，例如植物、物理、天文、历史，喜欢念书，当外界的幸福之源耗竭或不再能满足他们时，也颇能读书自娱。这种人的重心，部分在自己身上。但是，喜欢艺术和真正从事创作，是很不相同的两回事，业余的科学探索也易流于表面，不能深入问题核心。

一般人是很难完全投身于学术探索的，而且任凭此种探索充满与渗透至生命中每个角落里，以至于完全放弃其他的兴趣。唯有极高的睿智力，所谓“天才”方能达到这种求知的强度，他们能投入整个时间和精力，力图陈述他们独特的世界观，或者用诗、哲学来表达他们对生命的看法。因此，他们急需安静的独处来完成他们思想的作品，所以，他们欢迎孤独，闲暇是至善，其他一切不但不重要，甚至是可厌的。

这类人把重心完全放在自己身上。所以此类人虽然为数极少，他们不论性格有多优秀，也不会对朋友、家庭或社团显出极大的热情或兴趣；他们只要有真正的自我，即使失去其他一切也无妨。就由于这一点，他们的性格倾向孤僻，更由于别人的本性与他们自身不同，无法满足他们，彼此的相异之处就时时明显可见，以至于他们虽然行走

在人群中，却孤立似异乡人，他们谈及一般人，说“他们怎样”而不说“我们怎样”。

我们现在可以如此下结论：天生有充足睿智的人，是最幸福的人；所以，主体因素同人的关系，比客观环境更密切；因为，不论客观环境是什么，它的影响总是间接的、次要的，且都是以主体为媒介。卢奇安体察了这个真理：心灵的财富是唯一真正的宝藏，其他的财富，都可能带来比该财富本身更大的灾祸。

除了不受打扰的闲暇外，他们不需再向外界索求任何东西，因为他们需要闲暇时光来发展和成熟自己的智性机能和享受生命内在的宝藏。总之，这样的人生只求终其一生，每时每刻都能成为他们自己。他们若是注定成为整个民族的精神领袖，那么能否完美地发展心智力量至巅峰以完成精神使命，便是他们幸福或不幸福的唯一标准。其他都是无关宏旨的。这就说明为什么生来具有伟大心智力量的人，都看重闲暇，珍视闲暇如生命。亚里士多德也说过：“幸福存在于闲暇中”；第欧根尼·拉尔修在记述苏格拉底的言行时说：“苏格拉底视闲暇为所有财富中最美好的财富。”所以在《尼各马可伦理学》一书里，亚里士多德总结说，献给哲学的生活是最幸福的生活；此外，在《政治学》里他又说道：

> 得以自由运用任何种类的力量便是幸福。

最后，我们再引述歌德《威廉·迈斯特的学习年代和漫游年代》中的一段话：

> 若人生而具备某些可以为他使用的才华，
>
> 他的最大幸福便在于使用这些才华。

但是，成为拥有宁静闲暇的人，与成为一般人不同：因为，对宁静的渴求本不属于人之本性，平凡的人生来便注定了劳顿终生，换取自己与家人生存的需要，成为挣扎与困乏的俗人，却不能做有才智自由的人。所以，一般人厌倦闲暇，总需为着什么目的而忙碌，若是连幻想或勉强的目标——诸如游戏、消遣和各种嗜好都找不到，闲暇就会成为他们的负担了。正因为人一旦闲下来，便急需找些事情，所以闲暇有时可能充满了危险，正如有人说的：当人无事可做时，人是很难沉默的。

从另一方面来说，一个有适当才智而远超常人的人，似乎是不合自由且反常的。但若这种情况果然存在，那么具有此种才华的人若要幸福，就需求得他人以为是负担和有害的安静的闲暇，柏加索斯是希腊神话里的飞马，若它披上常马必备的鞍子，我们可以想象得到，它是不会快乐的。

若外界和内在的两种反常情况，即宁静无扰的闲暇和天分极高的智慧，能重合在某人身上，那是他极大的幸事；再加上命运又顺遂人意的话，此人就能过上不受人类两大苦源——痛苦与厌倦——纠缠烦扰的高质量生活，他不需为生存痛苦挣扎，也能够享受自由的存在情境——闲暇，我们唯有对痛苦与厌倦保持中立，不受它们的感染，才可以避免痛苦与厌倦。

但是从相反的观点来论说，天赋的伟大才智是一种个性极为敏锐的活动，对各种痛苦的受容度极高。它含有强烈的气质，广大而生动的想象力，这两种性格是伟大才智的特征，它们使具备此种睿智者常拥有较那可以吞噬平常人的热情更深刻的情绪，所以，他也更易成为此种情绪的牺牲品。

世界上产生痛苦的事，原本比制造快乐的要多。有天赋之才常疏远他人，只因己身所具备的已绰绰有余，不需也不能在他人那里得到什么，所以他人引以为乐之事，他们只觉得肤浅乏味，相应地，他们所觉得的快乐的事也就少些。这又是“失之东隅，收之桑榆”的例子，我们称此情形为“补偿律”，世界上凡有所得也必有所失；反之亦然。

常听人说，心胸狭小的人，其实是顶幸福的人，虽然这种好运并不值得羡慕。在此，我不想对此点多做辩驳，影响读者自己的判断，尤其是古代圣哲典籍中，对此点也常有自相矛盾的言论出现。举例来说，索福克勒斯曾说过：

> 智慧占有幸福的大部分。

他在另一段文章中，又曾提道：

> 无思无虑的人生活最愉快。

《旧约全书》的作者，也有类似的矛盾，一面说：

> 愚人的生活比地狱还糟。

又说：

> 智慧愈高，痛苦愈深。
>
> 知识越多，徒增烦恼。

菲利斯丁——庸人

我可以称呼一个才智平庸、没有心灵渴求的人为“菲利斯丁”——此词原属德文，是大学里流行的俚语，后来意义加深，但不离原意，

可以用来比喻没有艺术涵养的人。一个“菲利斯丁”永远是一个“菲利斯丁”。在本书中，我将从一个较高的观点，把“菲利斯丁”用来指在现实事务中孜孜以求的人；但此种高超的定义不太清楚，本书的目的在于大众化，所以这类定义不很合适。

另一个定义便于解释，也可令人满意地把“菲利斯丁”的本质表达出来，那就是将“菲利斯丁”定义为：没有心灵渴求的人。从这里“首先”可以推出在对己方面，他们不会有睿智的快乐，因为有需求，才会有快乐。他们的生活里，不会有对知识和见解本身发生的欲求，也无法体会与它们相近的美感快乐。若逢美感乐趣正值时尚，他们就为了追求时髦，也强迫自己去尝试此种乐趣，但总企图尽可能少尝一些。

他们真正喜欢的是感官的享受，并且相信它可以补偿其他方面的损失。牡蛎和香槟对他们来说，就是最高的存在了，生活目标在于获取身体的安适，费一些功夫就能达成这个目的，他们就更快活了。如果生活得以豪华奢侈，他们又不免厌倦，于是用了许多不实际的弥补方法，如打球、看戏、赴宴、赌博、赛马、玩女人、喝酒、旅行等；其实这些并不能使人免于厌倦，没有知性的渴求，就不会得到知性的快乐，也唯有知性的快乐，才不会产生厌倦。

“菲利斯丁”性格的特征是枯燥无味又气质滞钝，活像动物。由于感官的乐趣容易耗竭，所以没有什么东西能真正刺激他们、使他们喜欢，社交生活也瞬间成为一种负担，玩牌也提不起他们的兴趣了。当然，只有满足虚荣能留给他们一些快感，他们自以为是地享受着这种快乐，或是觉得自己在财富、地位、影响和权力上比他人优越，或者由于常替有权势的人奔走，自觉沐浴着他们的光耀而扬扬自得，这就是英国人所称的势利鬼，可悲！

其次，自“菲利斯丁”的本质可以推出，在“对他”方面，由于他们只有肉体需要，自己没有才智，他们所寻找的也只是能满足前者的一些活动。他们绝不会要求朋友具备才能；因为后者使他们产生自卑感和一份连自己也不愿知道的、深深的嫉妒，所以即使他们碰上有才能的人，他们也只会厌恶，甚至痛恨。他们心中对才智的嫉妒有时会转成秘密的怨恨。但他们仍不会为此改变自己的价值观念，以符合才智之士的标准，他们依然喜欢地位、财富、权力和影响力，希望自己样样都擅长，因为在他们的眼中，世界上真正的利益就是这些。

以上所提的种种乃是他们没有知识欲的结果。菲利斯丁们最大的苦恼，在于他们缺乏理念，于是，为了逃避“厌倦”，需不断以现实来弥补空虚的心灵。然而，现实总是令人失望和充满危险的，一旦他们丧失了对现实的兴趣，疲惫就会乘虚而入。只有理念世界是无限平静的世界，它远离世间一切忧患与烦扰。

叔本华注：在本章里，所讨论的影响幸福的个人特质，仅涉及身体与睿智方面。至于德行对幸福直接和当下的影响，请参考我的另一篇得奖文章——《道德责任的根据》（第二十二节）。

第三章　人能拥有什么

伊壁鸠鲁把人类的需要分为三类，这位伟大的幸福论者所做的分类是很正确的。

第一类，自然而必须的需要。诸如食物和衣着。这些需要容易满足，一旦匮乏，就会产生痛苦。

第二类，自然却不必须的需要。例如某些感官的满足。在此，我要附加一句，根据第欧根尼·拉尔修的记述，伊壁鸠鲁未曾指明哪几种感官，所以，我所叙述的伊壁鸠鲁学说比原有的就更固定和确实。第二类需要不容易满足。

第三类，既非自然又非必须的需要，例如对奢侈、挥霍、炫耀以及光彩的渴望。这类需要像无底的深渊一样，很难满足。

用理性定出财富欲的界限，虽然并非不可能，却实在是一件很困难的事；因为我们找不出能够满足人的绝对肯定的财富量究竟有多大，这种数量总是相对的，正如意志在他所求和所得之间维持着一定的比例，仅以人之所得来衡量他的幸福，不顾他希望得的究竟是多少，这种方法无效。这就好比仅有分子没有分母无法写成分数一样。人们不会对他不需要的东西有失落感，因为没有那些，他依旧可以快乐。同时，另一类人虽然有千百倍的财富，依然为了无法得到他希望得到的而苦恼。在他所能见及的范围以内的东西，若他有信心获得，他便很快乐；但是一旦阻碍重重，难以到手，他便苦恼万分。

人人都有自己的地平面，在这个范围以外之物能够得到与否，不会对他有影响。所以，富人的千万家产不会使穷人眼红，富人也无法以其财产弥补希望的落空。财富好比海水，喝得愈多，愈是口渴，声名也是如此。丧失财富，除了第一次阵痛外，并不会改变人的习惯气质；一旦命运减少了人的财产，也随即减少人自身的权利。

然而，噩运降临时，减少权利是顶痛苦的事，可是一旦做了，痛苦会日渐减小，直到再也感觉不出来，就好像痊愈的旧创一样。反之，好运的到来，使我们的权利愈增愈多，不可约束。这种扩展感会给人带来快乐。但是这种快乐持续不了多久，一旦扩展完成，快乐也就随之消失，我们习惯了权利的增长，就逐渐对满足我们的财富不再关心。《奥德修纪》中有一段话便是描述这个真理的：

> 当我们无力增加财富，又企求不断增长权利时，不满之情就产生了。

我们若考虑到人类的需要是何等多，人类的生存如何建筑在这些需要上，我们就不会惊讶财富为何比世上其他东西更为尊贵，为何财富占据极为荣耀的位置；我们也不会对有些人把谋利当成生命的唯一目标，把其他不属此途的——如哲学，推至一旁、踢到一边，感到惊奇了。人们时常因为追逐金钱和热爱金钱超过一切而受斥责，但这是很自然的和不可避免的事。就像多变和永不疲乏的海神一样，不断追求各种事物，企图随时满足自己的欲求和希望。

每一个其他的事物都可成为满足的事物，但一个事物只能满足一个希望和一个需要。食物是好的，但只有饥饿时才是好的。如果知道如何享受酒的话，酒也是好的。有病时药才是好的。冬天火炉是好的。年轻时爱情是好的。但是，所有的好都是相对的，只有钱才是绝

对好，钱不但能具体地满足一个特殊的需要，而且能抽象地满足一切。

人若有一笔足以自给的财富，他就该把这笔财富当作抵御可能遭遇的祸患和不幸的保障；而不应把这笔财富当作在世上寻欢作乐的许可证，甚至以为钱财本当如此花销。凡是白手起家的人，常以为让他们致富的才能才是他们的本钱，他们所赚的钱却只相当于利润，于是，他们尽数花用所赚的钱，却不晓得存一部分作为固定的资本。这一类人，大半再度陷于穷困；他们的收入或是减少，或根本停止，这又是起因于他们的才能的耗竭，或者是时过境迁他们的才能变得没有价值。

然而，一般赖手艺为生的人却无妨任意花用他们的所得，因为手艺是一种不易消失的技能，即使某人的手艺失去了，他的同事也可以弥补他，再说这类劳力的工作，也是经常为社会所需要的；所以古谚说："一种有用的行当就好比一座金矿。"但是对艺术家和其他任何专家来说，情形又不同，这也是后两者的收入比手艺人高得多的原因。这些收入高的人本该存起一部分收入来做资本，可是他们却毫无顾忌地把收入当作利润来尽数花用，以致日后终于覆灭。

另一方面，继承遗产的人起码能分清资本和利润，并且尽力保全他们的资本，不轻易动用，若是可能，他们还至少储存起八分之一的利息来应付未来临时事故。所以，他们之中大部分人能保持名位不至于落下来。以上有关资本和利润的几点陈述并不适用于商界，因为金钱之于商人，就好比工具之于工人，只是获取更多利益的手段，所以，即使他们的资本完全是自己努力赚来的，他们仍要灵活运用这些钱以保有和增加更多的财富。因此，没有别处会像商业阶级一样，把财富看作不足为奇的实用工具。通常我们可以发现，切身了解、体验

困乏和贫穷滋味的人，不再怕困苦，因此，他们也比那些家境富裕，仅从传闻里听到穷苦的人，更容易养成挥霍的恶习。生长于良好环境里的人通常比凭运气致富的暴发户更为节省和小心盘算未来。

这样看来，真正的贫穷似乎并没有传闻中的那么可怕。可是，真正的原因却在于那出生良好的人把财富看得和空气一样重要，没有了财富他们就不知如何生活；于是，他们像保护自己的生命般保护他们的财富；他们因此也喜爱规律、谨慎和节俭。可是，从小习于贫穷的人，过惯了穷人的生活，一旦致富，就挥金如土，把财富看作过眼云烟，财富只是拿来享受和浪费的多余品，因为他们随时可以过以前的那种苦日子，还可以少一份钱所带来的焦虑；莎士比亚在《亨利五世》一剧中说道：

> 乞丐可优哉游哉地过一生，这话真是不错！

然而我们应该说，生于穷苦的人有着坚定而丰富的信心，他们相信命运，也相信天无绝人之路——相信头脑，也信赖心灵；所以与富人不同，他们不把贫穷的阴影视作无底的黑暗，却很安慰地相信，一旦摔倒在地上，还可以再爬起来。人性中的这一特征说明了，为什么婚前穷苦的妻子常常比有丰厚嫁妆的太太更爱花费。这是因为富有的女子不仅带着财富来，也带着比穷人家女子更渴切保存这些财富的本能。假使有人怀疑我的这段话，而且以为事实恰恰相反的话，他可以发现阿里奥斯托在第一首讽刺诗中有与他相似的观点。可是，另一方面，约翰逊博士的一段话却恰好印证了我的观点，他说：

> 出身富裕的妇女，早已习惯支配金钱，所以知道谨慎地花钱；但是一个因为结婚而首次获得金钱支配权的女子，会非常喜欢花钱，以至于十分浪费奢侈。

总之，让我在此劝告娶了贫家女子的人们，不要把本钱留给她花用，只交给她利息就够了，而且要千万小心，别让她掌管子女的赡养费用。

当我奉劝诸君谨慎保存你们所赚或所继承的财富时，我真心向你们指出，这是一件很值得一提的事。因为若有一笔钱可以使人不需工作就可独立而舒服地过日子，即使这笔钱只够一个人用——更别提是够一家用了——也是件很大的便宜事，有了这笔钱就可以免除如慢性恶疾般紧附人身的贫穷，从几乎是人类必然命运的强迫劳役中解脱。

只有在这样良好命运下的人方可说是生而自由的，才能成为自己所处时代和力量的主人，才能在每个清晨傲然自语："这一天是我的。"也就是这个原因，每年有一百块收入的人与每年有一千块收入的人之间的差别，远小于前者与一个一无所有的人之间的差别。

继承的财富若为具有高度心智力的人所获得，这笔财富才能发挥最大的价值，这种人多半追求着一种不能赚钱的生活，所以，他们如果获得了遗产，就好比获得了上天双倍的赐予，更能发挥其聪明才智，完成他人所不能完成的工作，这种工作能促进大众福利并且增进人类全体的荣耀，如果他们以百倍于几文钱的价值，报答了曾给他们这区区之数的人类。另一种人或许会拿他们所得的遗产去办慈善事业以济同胞。

然而，若他们对上述的事业都不感兴趣，也不试着去做，他们从不专心研究一门知识，以促进这种知识，这种人生长在富有的环境就只会使他们更愚痴，成为时代的蠹贼，而为人所不齿。在这种情形下，他们也不会幸福，因为金钱虽然使他们免于饥乏之苦，却把他们带到一种苦痛的极端——烦闷，这种烦闷使他们非常痛苦，他们宁可贫穷，假如贫穷能给他们一些可做的事情。也由于烦闷便倾向浪费，

终致失掉了这种他们以为不值得占的便宜。无数的人当他们有钱时，把金钱拿来购买暂时的解放，以求不受烦闷感的压迫，到头来他们终于发现自己又贫困了。

如果某人的目标是政治生涯的成功，那么情形又有不同了，因为在政治圈中，徇私、友朋和各种关系都是最重要的，这些可以帮助他一步步擢升到成功之梯的顶端。在这类生活中，放逐到世间不名一文的人是比较容易成功的，如果他满腹雄心，略具资才，即使并非贵族，或竟是个穷光蛋，也不但不会阻挠他的事业，反而会增加他的声望。因为几乎每个人在日常与他人接触时，都希望他人不如自己，在政治圈这种情形更为显著。

一个穷光蛋由于从各个方面来看，都是完全地、深深地、绝对地不如人，更由于他是全然地渺小和微不足道，他反而能悄悄地在政治把戏中取得一席之地。唯有他能够深深鞠躬，必要时还可以磕头；唯有他能屈服于任何事且飘然嘲之；唯有他知道仁义道德一文不值；唯有他在说及或写到某长官或要人时能用最大的声音和最大胆的笔调；只要他们涂鸦一二，他就可以把这些誉为神祇的杰作。唯有他了解如何乞求，所以“当他脱离了孩童时期，他便马上成为教士，来宣扬这种歌德所揭示的隐秘”。

我们用不着抱怨世俗目的的低下，因为不管人们说什么，他们却统治着世界。

另一方面，生而有足够财产可以过活的人，通常有一颗独立的心，他们不习惯于同流合污；也不会奴颜媚骨，哀怜乞食；他们甚至还想追求一点才性，虽然他们应该晓得这种高洁的才性远不是世俗谄媚的对手；这样慢慢地认清了身居高位者的真面目，于是当他们辱侮自己时，也就会变得更倔强与不齿了，那些身居高位的人，原是高处

不胜寒啊，这种人绝非得世之道。他们终会服膺伏尔泰所说的一段话：

> 生命短促如蜉蝣，将短短的一生去奉承些卑鄙的恶棍是多么不值啊！

然而，世间“卑鄙的恶棍”又何其多呢！正如尤维纳利斯说的：

> “如果你的贫穷大过才气，你是很难有成就的。”这话适用于演艺和文学界，但绝不适用于政治圈及社会的野心。

在以上所叙述的人之产业中，我没有提到妻子与子女；我以为，自己是为他们所有而非占有他们的。此外，似乎我应该提到朋友，但是朋友关系是一种相互关系。

第四章　地位

一　名誉

由于人性奇特的弱点，我们经常过分重视他人对自己的看法：其实，只要稍加反省，就可知道，别人的看法并不能影响我们可以获得的幸福。所以，我很难了解为什么人人都对别人的赞美夸奖感到十分快乐。

如果你打一只猫，它会竖毛发；要是你赞美一个人，他的脸上就会浮起愉快甜蜜的表情，而且只要你所赞美的正是他引以自傲的，即使这种赞美是明显的谎言，他还是会欢迎之至。

只要有别人赞赏他，即使厄运当头，幸福的希望渺茫，他仍然可以安之若素；反过来，当一个人的感情和自尊心受到自然、地位或是环境的伤害，当他被冷淡、轻视和忽略时，每个人都难免感觉苦恼甚至极为痛苦。

假使荣誉感就基于此种“喜褒恶贬”的本性而产生的话，那么荣誉感就可以取代道德律，而有益于大众福利了；可惜，荣誉感在心灵安宁和独立等幸福要素上所产生的影响非但没有益处反而有害。所以，从幸福的观点着眼，我们应该制止这种弱点蔓延，自己恰当正确地考虑及衡量某些利益的相对价值，从而减轻对他人意见的高度感受性；不管这种意见谄媚与否，还是会导致痛苦的，它们都是诉诸情绪的。如果不照以上的做法，人就会成为别人眼中的奴才——对一个贪于赞美的人来说，伤害他和安抚他都是很容易的。

因此，将人在自己心目中的价值和在他人眼里的价值加以适当比较，有助于我们的幸福。人在自己心目中的价值是集合了造成我们存在和存在领域内的一切事物而形成的。简而言之，就是集合了我们前两章所讨论的性格、财产中的各种优点在自我意识中形成的概念。

另一方面，造成他人眼中的价值的，是他人意识；是我们在他人眼中的形象连带对此形象的看法。这种价值对我们没有任何直接影响，可是，由于他人对我们的行为是依赖这种价值的，所以，它对我们的存在会有间接而和缓的影响；然而，当这种他人眼中的价值促使我们转而修改“自己心目中的自我”时，它的影响就变得直接了。

除此以外，他人的意识与我们一点不相关；尤其当我们认清了大众的思想是何等无知浅薄，他们的观念是多么狭隘，情操是如何低贱，意见是怎样偏颇，错误是何其多时，别人对我们的看法就更不相干了。当我们由经验知道人在背后是如何诋毁他的同伴的，只要他相信对方不会听到诋毁的话，他就会尽量诋毁，这样，我们就真的不在乎他人的意见了。只要我们有机会认清自古以来多少伟人曾遭受蠢人的蔑视，就会晓得，在乎别人怎么说实在是太尊敬别人了。

如果人不能在前述的性格与财产中找到幸福的源头，而需要在第三种，也就是名誉里寻找安慰，换句话说，他不能在他自身所具备的事物里发现快乐的源泉，却寄望于他人的赞美，这就陷于危险之境了。究实说来，我们的幸福应该建筑在全体的本质上，所以，身体的健康是幸福的要素，其次重要的是一种独立生活和免于忧虑的能力。这两种幸福因素的重要性，不是任何荣誉、奢华、地位和声名所能匹敌和取代的，如果必要，我们都会牺牲后者来成就前者。

要知道任何人的首要存在和真实存在的条件都是藏在他自身的发肤中，不是在别人对他的看法里；个人生活的现实情况，例如健康状

态、气质、能力、收入、妻子、儿女、朋友等，对幸福的影响将大过别人对我们的看法千百倍；如果不能及早认清这一点，我们的生活就晦暗了。假使人们还要坚持荣誉重于生命，它真正的意思该是：坚持生存和圆满，都不如别人的意见来得重要。

当然这种说法可能只是强调要在社会上飞黄腾达，他人对自己的看法，即名誉的好坏是非常重要的，关于此点，容后详谈。只是当我们见到几乎每一个人们冒险犯难，刻苦努力，奉献生命而获得的成就，其最终的目的不外乎抬高他人对自己的评价，当我们见到不仅职务、官衔、修饰，就连知识、艺术及一切努力都是为了求取同僚更大的尊敬时，我们能不为人类愚昧的极度扩张而悲哀吗？过分重视他人的意见是人人都会犯的错误，这个错误根源于人性深处，也是文明与社会环境的结果。

但是不管它的来源到底是什么，这种错误在我们所有行为上产生的巨大影响，以及它有害于真正幸福的事实则是不容否认的。这种错误，小则使人胆怯和卑屈在他人的言语之前，大则可以造成像维吉尼斯将匕首插入女儿胸膛的悲剧，也可以使许多人为了争取身后荣耀而牺牲宁静与平和、财富、健康，甚至于生命。

由于荣誉感容易让一个人控制别人，因此荣誉感可以成为控制同伴的工具，所以在训练人格的正当过程中，培养荣誉感就占了一席之地。然而，荣誉的这种显要地位和它在人类幸福上所产生的后果是两回事，本书的目标是追求幸福，所以，必须劝读者切勿过于重视荣誉感。

日常经验告诉我们，太重视名誉正是一般人最常犯的错误，人们非常计较别人的想法，而不太注意自己的感觉，虽然后者比前者更直接。他们颠倒了自然的次序，把别人的意见当作真实的存在，而把自

己的感觉弄得含混不清。他们把二等的导出品当作首要的主体，以为他们呈现在他人前的影像比自身的实体更为重要。他们希望从间接的存在里得到真实而直接的结果，让自己陷进愚昧的“虚荣”中，而虚荣原指没有坚实内在价值的东西。这种虚荣心重的人就像吝啬鬼，热切追求手段而忘了原来的目的。

事实上，我们置于他人意见之上的价值以及我们经常为博取他人欢心而做的努力，与我们可以合理地希望获得的成果是不能平衡的，也就是说前者是我们能力以外的东西，然而人又不能抑制这种虚荣心，这是人与生俱来的一种疯癫症。我们每做一件事，首先会想“别人会怎么讲”；人生中几乎有一半的麻烦与困扰就是来自我们对此项结果的焦虑；这种焦虑存在于自尊心中，人们对它也因日久麻痹而没有感觉了。我们弄虚作假以及装模作样都是源于担心别人会怎么说的焦虑。如果没有了这种焦虑，也就不会有这么多的奢侈了。

各种形式的骄傲，不论表面上多么不同，骨子里都有这种担心别人会怎么说的焦虑，然而这种焦虑所付出的代价又是多么大啊！人在生命的每个阶段里都有这种焦虑，我们在小孩身上已可见到，而它在老年人身上所产生的作用就更强烈，因为当年迈力衰，没有能力来享受各种感官之乐时，除了贪婪，人剩下的就只有虚荣和骄傲了。

法国人是这种感觉的最好例证。自古至今，这种虚荣心像一个定期的流行病时常在法国历史上出现，它或者表现在法国人疯狂的野心上，或者表现在他们可笑的民族自负上，或者在他们不知羞耻的吹牛上。可是他们不但未达到目的，其他的民族不但不赞美反而讥笑他们：法国是最会“盖”的民族。

在1846年3月31日的《泰晤士报》上有一篇报道，足以说明这种极端顽固的重视别人的意见的情形。有一个名叫托马斯·韦斯的学徒，基

于报复的心理谋杀了他的师傅。虽然这个例子中的情况和人物都比较特殊一点，可是却恰好说明了根植在人性深处的这种愚昧是多么根深蒂固，即使在特异的环境中依旧存在。

《泰晤士报》报道说在行刑的那天清晨，牧师像往常一样很早就来为他祝福，韦斯沉默着表示他对牧师的布道并不感兴趣，他似乎急于在前来观望他不光荣之死的众人面前使自己摆出一副“勇敢”的样子。在队伍开始走时，他高兴地走入他的位置，当进入刑场时他用足够大的声音说道：“现在，就如多德博士所说，我即将明白那伟大的秘密了。”接近绞刑台时，这个可怜人没用任何协助，独自走上了台子，走到中央时他转身向观众连连鞠躬，这种举动引起台下看热闹的观众的一阵热烈的欢呼声。

这是一个很好的例子，说明一个人当死的阴影就在眼前时，还在担心他留给一群旁观者的印象，以及他们会怎么想他。另外在雷孔特身上也发生了相似的事情，时间也是1846年，雷孔特因为企图谋刺国王而被判死刑，在法兰克福处决。审判的过程中，雷孔特一直为他不能在上法院前穿着整齐而烦恼；处决的那天，更因为不许他修面而伤心。

其实这类事情也不是近代才有的。马迪奥·阿莱曼在他著名的流浪汉小说《古斯曼·德·阿尔法拉契》的序文中告诉我们，许多中了邪的罪犯，在他们死前的数小时中，忽略了为他们的灵魂祝福和做最后忏悔，却忙着准备和背诵他们预备在死刑台上做的演说词。

我拿这些极端的例子来说明我的意思，因为从这两个例子中我们可以看到我们自己本身放大后的样子。我们所有的焦虑、困扰、苦恼、麻烦、奋发努力几乎大部分都起因于担心别人会怎么说；在这方

面，我们的愚蠢与那些可怜的犯人并没有两样。羡慕和仇恨经常也源于相似的原因。

要知道幸福是存在于心灵的平和及满足中的。所以，要得到幸福就必须合理地限制这种担心别人会怎么说的本能冲动，我们要切除现有分量的五分之四，这样我们才能拔去身体上一根常令我们痛苦的刺。当然要做到这一点是很困难的，因为此类冲动原是人性内自然的执拗。塔西佗说：

> 一个聪明人最难摆脱的便是名利欲。

制止这种普遍愚昧的唯一方法就是认清这是一种愚昧，要认清这是一种愚昧，我们就要先明白人们脑里的意见大部分都是错误、偏颇和荒谬的，所以，这些意见本身并不值一提。再说，在生活中大半的环境和事物也不会真正受到他人意见的影响。何况，这种意见一般是批评贬抑的居多。所以，一个人如果完全知道了人家在背后怎么说他，他会烦死的。最后，我们也清楚地晓得，与其他许多事情比较，荣誉并没有直接的价值，它只有间接价值。

如果人果能从这个愚昧的想法中挣脱出来，他就可以获得现在所不能想象的平和与快乐；他可以更坚定和自信地面对着世界，不必再拘谨不安了。退休的生活有助于心灵的平和，就是由于我们离开了长久受人注视的生活，不需再时时刻刻顾忌到他人的评语；换句话说，我们能够“归返到本性”上生活了。

同时我们也可以避免许多厄运，这些厄运是由我们现在只追寻别人的意见而造成的，由于我们的愚昧造成的厄运，只有当我们不再在意这些不可捉摸的阴影，并注意坚实的真实时才能避免，这样我们方

能没有阻碍地享受美好的真实。但是，别忘了：值得做的事都是难做的事。

二　骄傲

我们在上一节里讨论了人性愚昧，由这种愚昧繁殖出了三个嫩芽，那就是野心、虚荣和骄傲。骄傲与虚荣有下列不同：骄傲是确信自己在某一特殊方面有卓越价值，而虚荣是引起他人对自己有这种信任的欲望，通常也隐秘地希望自己终将有此确信。骄傲是一种内在的活动，是人对自己直接的体认。虚荣是人希望通过外在间接地获得这种体认。

所以自负的人常是多话的，不然就是沉默骄傲的。但是自负的人应该晓得即使他满腹经纶还是不说的好，因为持久的缄默比说话更能赢得好评。任何想假装高傲的人不一定就能骄傲，他多半会像其他人一样，很快丢弃这个假装的个性。

唯有对自己卓越的才能和独特的价值有坚定、不可动摇之确信的人才被称为“骄傲”的，当然这种信念也许是错误的，或者是建立在一种偶然的、传统的特性上。对一切骄傲的人，也就是对当前有最为迫切要求的人，“骄傲”基于一种确信，所以它与其他不是由自己裁决的知识相似。骄傲的最大敌人、最大阻碍，是虚荣；虚荣是企图借外在的喝彩来建立内心的高度自信，而骄傲却是先有此种强烈的自信，才能成立。

通常“骄傲”总是受到指责；可是我想只有自己没有足以自傲之物的人，才会贬损“骄傲”这种品德。我们看到世俗的鲁莽与蛮横，任何一个具有优秀品德的人，如果不愿他的品德永久被忽略，就该好好正视自己的好品德；假如一个品德优良的人，无视自己的优越性，依然与一般人友善，就好像自己与他们一样，那么用不了多久，他们就会

坦白而肆无忌惮地把你看成他们的同类。这是我给那些具有高贵品格，出自人性优越之人的劝告，尤其当此种优越不像名衔、地位那样人人可见时，就更应该如此。不然，他们一旦觉得你与他们一样，便开始轻视你了，阿拉伯古谚说：

和奴隶开玩笑，他不久就原形毕露了。

当谦虚成为公认的好德行时，无疑世上的笨人就占了很大的便宜；因为每个人都“谦虚地”不表现自己，世人就都类似了。这真是平头的平等啊，它是一种压制的过程，因为这样一来，世上好像就只有笨人了。

骄傲中最廉价的一种是国家骄傲；当人以其祖国为荣时，就表示他自身没有足以自傲的品格，不然他也不会把骄傲放在与千百万同胞所共享的那些东西上了。天赋重要资质的人可以一眼看穿自己国家的短处。只有本身一无是处的笨人才不得不依赖祖国的骄傲；他高兴地维护着祖国任何的缺点与短处，借祖国的荣耀来弥补自身的不足。

举例来说，假使你用英国人应得的轻蔑语调提到他们愚昧顽固，恐怕没有一个五十岁以上的英国人会同意你的话，假如有一个人同意的话，那他肯定是一个睿智的长者。德国人没有国家骄傲，这显示了德国人正如众所周知的那样诚实，也显示了那些因为一腔可笑的热情假装以祖国为荣的人，还有那些煽动群众的政治家是何等不诚实。我曾听人说火药是德国人发明的，我可不同意。利希腾贝格曾问道：为什么一个外国人不喜欢假装德国人？即使要装，也宁可假装是法国人或者英国人呢？

总而言之，个性比国家性格重要得多，也比国家秉性更值得我们重视，况且因为谈到国家性格时，必须涉及大群的人，而适合其一

者，不一定适合其二，所以当我们大声赞美国家时，我们就不可能完全诚实。所谓国家性格只是人类在每个国家里所表现的渺小、顽固和卑劣的代名词。如果我们厌恶一种特性，我们就赞扬另一种，直到我们再厌恶了为止。每个国家都瞧不起别的国家，而且大家都对。

本章的内容是关于人在世界上所显现的样子，也就是我们在别人眼中的样子，有关此点还可以分成三项来谈，那就是荣誉、身份与名声。

三　官位

首先我们来谈谈官位，官位虽然在大众特别是不学无术者的眼中是非常重要的东西，也是政府组织体系中很有用的一环，但是，实际上我们只需三言两语，就可以将它处理完毕。

官位纯粹是一种约定俗成的价值。严格地说，它只是一件虚伪的外套；目的在于索取人为的尊敬，而有关身份的所有事情根本就是一场闹剧。

等级，可说是诱导民意的汇票，汇票价值的高低视持票人的声望爵位而定。当然，用授予爵位等级来代替颁发年金可以替政府省下一大笔钱；如果等级（爵位）分配得宜，人人各得其所，各尽其职，未尝不是国家之福。一般而言，众人都有眼睛和耳朵；只是缺乏判断力和记忆力。

有一些政府的决策，超出他们的理解范围；另一些政府的措施，虽然使他们获益匪浅，也博得了他们一时的赞扬，不过，他们很快就遗忘了。

所以，我以为每一个十字章和星形勋章的颁发，每一次授予爵位，都应该向各地大众宣布，让他们知道，这个人与你不同；他有所成就。

然而，一旦不公正或者缺乏适当选择，或者大量颁授爵位，爵位就失去了它的价值。国王们在颁发爵位时该像生意人签汇票时一样谨慎才好。

我们不必再赘言以杰出功勋荣获爵位，因为爵位本该为杰出成就颁发。这是讲得通的。

四　荣誉

“荣誉”的问题比“官位”来得大，讨论起来也困难得多。让我们首先设法来定义。

如果我说“荣誉感是外在的良心，而良心是内在的荣誉感”，相信很多人会同意我的话；但这只是徒有虚名的定义，并未真正探入问题的根本。

我更喜欢如下定义：荣誉可分主观和客观两面，从客观一面说，荣誉是他人对我们的评价和观感；就主观一面而言，荣誉感是我们对这种评价及观感的重视。从后者看，做一个有荣誉感的人要经常运用有益于人类的影响力，虽然此种影响力绝不仅限于纯道德的一面。

除了少数极端腐化的人之外，每个人都有羞耻心，而且荣誉也是一种公认价值。此种现象的原因如下：完全靠自己，一个人所能成就的必然有限，这就好比在孤岛上的鲁滨孙一样，尽二十年之力，也只能求得自身温饱而已。唯有在社会里，人方能完全发挥力量，并且获得很大成就。从人有了意识起，他们就明白这个道理，在心中升起了在社会中成为一个有用分子的欲望，他们希望自己有能力尽义务，而且也能享受社会的利益。成为社会中的有用分子，必须做两件事情：

（一）完成人之为人的根本责任；

（二）完成个人在此世界中的特殊地位所应尽的职责。

然而，人们发现，决定他们是有用的，不是他们自己而是别人的意见；于是，他们尽力讨好他们所看重的世俗，以期给别人留下好印

象。这样，就产生了人性中内在的和原始的特征——荣誉感，或者从另一个角度称它为羞耻心。

正是此种羞耻心使人在受他人评判时会羞愧脸红，即使他明知自己是无辜的，或者他的所作所为本不必受任何礼法拘束，可以依靠自由意志而行动，然而他人的评价依然会对他发生影响。反之，在生命中最能给人勇气的是得到或重获他人欣赏的信念；唯有他人欣赏他，他们才会联合起来帮助他和保护他，凭着这种力量他可以抵御生命中的许多灾患，这是他以一己之力无法办到的。

为了获得别人的信任，以博取他们的好感，个人在自己与别人之间维持着各种各样的关系，这些繁杂的关系造成了几种不同的荣誉，这些荣誉有的依赖自身良好的行为，有的靠着种种担保，也有的系于和异性间的关系。所以，我们把各式各样的荣誉概括为三大类：公民的荣誉、官场的荣誉、性爱的荣誉。

公民的荣誉

公民的荣誉是最常见的一种。此种荣誉基于如下设定：我们应该无条件尊重他人的权利，不得用任何不正当与不合法的手段取得我们想要的东西。这种荣誉是人与人之间和平交往的条件，任何毁坏这种和平交往的行为，都会让我们远离公民的荣誉，因此所有包括了法律责罚的东西，都以为责罚是正当的。因为法律是责罚破坏和平之人，这种人既已破坏了人际和平关系，也就不再享有公民荣誉，而需身为楚囚了。

荣誉的终极基础是一种认为道德品格永不改变的信念，也就是说，如果我们认为某一行为是恶的，那就包含了未来在相似动机、相

同情况下的行动也必是恶的。英文中“品格”一词便包含了声望、名誉、荣誉等意思。

所以除非是无心之失，或者遭受恶意诽谤，或者是被误会，否则一旦荣誉丧失，就再难获得。所以法律保护人人不受谗言、诽谤和侮辱之害，而侮辱，虽然经常只是恶言咒骂，却也等于隐藏了理由之后的简要诽谤。唯有无理可以诉怨时，人才会恶言咒骂他人，否则他会提出他的理由作为前提，而留待其他听众下结论。可是当他咒骂时，他自己提供了结论，却把前提隐去不谈，以为别的听众会设想他是为了简要起见，所以不说前提。

“公民荣誉”的名称和源起都来自中产阶级，可是却适用于所有人，最上层阶级也不例外。没有人可以无视此种荣誉的严肃性和重要性，任何人都应谨慎小心，切不可等闲视之。信心一旦丧失，将永无再得信心的希望，不论他做什么事或成为什么人，失去信心的悲惨后果永远无法避免。

相对于名声所具有的肯定性质来说，荣誉的性质是否定的。因为荣誉不是人们赞扬某人独具一种品格，而是期许某人应该表现且不应出错的一些品格。所以，荣誉是强调一个人都不该例外，而名声却是赞美某人的独特成就。名声是我们必须去争取的，荣誉却是我们不能丧失的。没有了名声只是不能出名而已，仅是消极的不好；但是失去了荣誉却是种耻辱，是积极的不好了。

荣誉的此种否定性质不同于任何“被动”性质，因为荣誉一旦发动，将比任何东西更具主动的性质。它直接隶属表现这种品格的人，并且也仅与此人所为和所不为者有关，与别人的行动和别人加诸此人的障碍都无关系。所以，荣誉是完全在我们能力以内的事。这点特征

很明白地区分出什么是真正的荣誉和我们立刻会提到的骑士精神的伪装荣誉。

诽谤是唯一能够无中生有攻击荣誉的武器，反击此种攻击的唯一方法就是用适当的舆论批驳此种诽谤，并且恰到好处地去揭开诽谤者的假面具。

尊敬德高望重的老人，理由在于老人必然已在其生命的过程中显示出他有没有长期维护无瑕美誉的能力，而不像年轻人一样，纵使有美好的品格却还未受到岁月的考验。况且年轻人不仅在岁月上，而且在经验上也不如老人。所以，白发令人尊敬。老者经常获得他人内心由衷的敬仰。而皱纹——岁月的表征——却不会博得尊崇，人们常说：可敬的白发；但从未说：可敬的皱纹。

荣誉只有一种间接的价值。这一章开始的时候，我就解释过，别人对我们的想法如何，即使有影响，也只能左右他们对我们行为的态度，不能左右我们的行为。而且，荣誉是一种社会的产物，有了荣誉感，我们才能生活在文明的状态中；在我们的许多作为中，我们需要他人的帮助，同时在别人能为我们做任何事之前，对我们需要有种信任感。这样他们对我们的看法虽是间接的，虽看不出有直接的或当下的价值，却是极为重要的。

和我一样，西塞罗也有这方面的意见，他说："我完全同意克利斯普斯和第欧根尼所说的，好的荣誉如果不能对我产生什么作用，那丝毫不值得去获得。"爱尔维修在他的主要著作《论精神》中也坚持这一真理，他的结论是：

> 我们之所以喜欢别人尊敬自己，并不是因为尊敬自身有什么了不起，而是要看别人对我们的尊敬能带来什么好处。

因为种种手段绝不会超过所要达到的目的，把荣誉的价值看得超过生命自身，这根本就是一种夸张的说法，这样说来，街头巷尾所说的荣誉就更不值一提了。

官方的荣誉

谈到官方的荣誉，一些人的普遍意见是，一个人担任某种官职，实际上就必须具有执行任务的必要条件。比较大和比较重要的职务是肩负国家的责任，如果官职越高，影响力越大，一般人就认为，他必须在道德和理智上更应该具有适合该职务的条件。因此官位越高，他所得的荣誉也就越大，例如头衔、等阶和他人对他的卑躬屈膝行为，都是在表示这一点的。一般说来，一个人的官阶，包含着他应该有的某种程度的荣誉。

事实上，具有特别任务的人比一般人具有更大的荣誉，一般人的荣誉主要是使自己免于羞辱。进一步说来，官方的荣誉要求接受某种官职的人必须尊敬自己的官职，好为他的同僚及后来者做个好榜样。恪尽职守，就是一位官员尊敬他的官位，拒绝对自己或对其官职的任何攻击，必须注意批评他没有尽到的责任以及未促进社会的福祉。必须用法律来处罚那些不当的攻击。

从属于达官显宦荣誉下的，是那些从事医生、律师和教员职业的人士，简而言之，就是那些精于某种事业的人，他们应该有一种荣誉感，也就是誓为公众服务的荣誉。除这些荣誉之外，就是军人的荣誉了。就军人荣誉的真实意义来说，一个人既为捍卫国家的军人，就应该有足以捍卫国家的军人气质，诸如勇敢和誓死如归的决心，在任何情况下誓为他的国家战斗。我在此所说的官方荣誉，是从其广泛意义来说的，而不只是一般人民对官员的一种尊敬。

性爱的荣誉

有关性爱的荣誉和其所赖以建立的原理，多少给予注意和加以分析是必要的。其中我所要说的足以支持我的论点，一切荣誉都是建立在功利基础上的。关于这一题旨，有两种自然的划分：女人性爱的荣誉，男人性爱的荣誉。因为女人一生的主要内容大部分是她和男人的关系，因此性爱对女人就比对男人更为重要。

一般的意见是，女人的性爱相对于少女时的纯洁，太太时是真诚的。这种意见的重要性是基于下列的考虑。在女人一生的生活关系上，她全是依靠男人的，而男人只依靠女人一部分。这样安排以后，就使得女人和男人要互相依靠了。男人要负担太太和他们儿女的一切需要，这种安排是基于整个女性的利益。为了要实现这种安排，女人们就紧密地集聚在一起，表现她们的团结精神，结成一种统一阵线好对付她们的共同敌人——男人。

男人占有世间一切美好的事物，诸如良好的体形和理智能力，女人们为了围攻男人和控制男人，以及分沾男人所具有的美好事物，她们就不得不聚在一起搞统一阵线。为了达到这个目的，她的荣誉就需依靠强化下面这种规则：为了强迫男人向女人投降，拜倒在她们的石榴裙下，除非结婚，否则没有女人是可以给男人的。

由于这种安排，这种规则就是整个女性所要遵守的了。但是，只有严格遵守这种规则才能达成这种结果。事实上各地的女人倒真的在小心翼翼维系着团结精神。任何女人若违反了这个规则，就是背叛了整个女性，因为如果每个女人都像她一样的话，整个女性的利益就要瓦解了。

因此如果一个女人没有羞耻心的话，她就是失掉了荣誉，任何其他女人就会把她看成瘟疫，不敢和她接触。离婚的女人也会遭受这样的命运。因为离婚就表示那个女人没有能力，不能使丈夫向自己投降，这就意味着她妨害了所有其他女人的利益。而且这种违背婚约的行为，不仅女性个人要受到处罚，且涉及大家的荣誉。这一点能够说明为什么我们不太重视少女的羞辱，而重视一位妻子的羞辱。因为前者还可以婚姻来补救，而后者是无法弥补她婚姻的破裂的。

一旦认识了这种团结精神是女性荣誉的基础，是对女性利益的谨慎的必要安排，就能认识到荣誉对女性福祉的重要性。不过，这一团结精神所具有的价值是相对的。因为荣誉并没有绝对的目的，不能超过生命自身的存在和价值。如果把女性的荣誉过分扩大，这就好像在奢望手段时忘了目的，而这又是许多人所常犯的。

夸大女性的荣誉就表明，性爱荣誉的价值是绝对的，而事实是女性的性爱荣誉，和其他事比起来，只不过是一种相对的事而已。从汤姆森时代一直到宗教改革，在各个国家中，法律承认不法的男女关系，却无损于妇女的荣誉，有人也许会进一步说，妇女的荣誉只不过是约定俗成的事罢了。

当然在人民生活的某种环境中，常使结婚的某种外表形式变得不可能，特别是在信奉天主教的国家，在这些国家根本没有离婚这件事。我认为在一个国家中，除了可怜的王子外，每个男人都要有选择妻子的自由。男人的双手是属于国家的，结婚也只是为了国家。此外，男人就是男人，做一个男子汉，就要有男子汉的威风。在这件事上，禁止王子自己的意向，那根本是古板的、不正当的事。当然，不论怎样，女人对国家、对政府是没有影响的。

从女人自己的观点来看，女人具有一种特殊地位，而这种地位不受性爱荣誉的通常规则支配，因为她只是把自己奉献给爱她的男人，即使不能结婚，她也是爱他的。一般说来，女性的荣誉在自然中并没有它的起源，这可从许多肉体牺牲的事例中看出来，诸如屠杀婴儿和母亲自杀等。说真的，一个女人违背婚约，就是对整个女性的一种背叛。不过一个女人对整个女性的忠诚，只是秘密似的被承认，并不是一种誓言。因此，在许许多多的情况下，女人的命运是极为悲惨的，而其愚蠢却又往往胜过她的罪过。

相对于男人的性爱道德来说，这也是从我讨论的女人的性爱荣誉中引出来的，那就是女性的团体精神，这种精神使男人和女人结婚，而使征服者——女人占了很大的便宜，这时男人和女人维持婚约时就需特别小心。一方面不可放弃婚约的任何拘束力，男人放弃一切后，最低限度也不可轻易放弃他的占有品——老婆。男人如果宽恕女人冒犯自己，其他男人就会认为他丢人现眼。

不过这种羞耻并不像女人失掉荣誉一样。女人失掉荣誉所遭受的污辱是很深的，因为男人和女人的关系，相对于男人一生中的其他重要事项来说并不是最重要的，因此，女人对某个男人的冒犯所形成的羞辱，就不如女人失掉荣誉所形成的羞辱那么大了。

骑士的荣誉

我上面所讨论的荣誉是以各不相同的形式和原则存于各个时代和国家中的。不过在历史上女性荣誉的原则曾在各个时代，在不同区域都有相应的修正。另外还有一种与此完全不同的荣誉，这种荣誉是希腊人和罗马人所没有的，到现在为止，中国人、印度人或阿拉伯人也全然不知道，这是中世纪时出现的一种荣誉，是信仰基督教的欧洲所

产生的，只存在于小部分欧洲人——社会的上层阶级和适于做上层阶级的人中间。

这种荣誉是一种骑士荣誉，它的原则是与我先前所讨论的荣誉完全不同，在某些方面甚至与之相反，但它能产生一种侠义精神，为了与骑士的礼仪相一致，且让我来解释这种荣誉的原则：

1．骑士荣誉需要自己树立，不需要别人的看法

不管别人是否有什么意见，要紧的是要让别人知道是否有这种荣誉的理由。对我们的所作所为，别人也许有最恶劣的批评，对我们抱种种轻视，而且没有任何人敢表达不同的意见，我们的荣誉仍是崇高的。假定我们的行为和本质使别人不得不给予最高敬意，别人又毫无意见地给了这种敬意，但有人却贬斥我们，除非我们能使他产生敬意，那我们的荣誉就遭到侵犯了。

骑士的荣誉不在乎别人所想的是什么，而在乎别人所说的是什么，这一点可用下列事实来说明，那就是别人侮辱我们，如果有必要的话，就得请他道歉，道了歉也就不成其为侮辱了。至于他们是否修正自己所说的，或者为什么要那样说，那都是不重要的，只要道歉，一切也就摆平了。这种做法的目的不在于赚得崇敬，而是非要他崇敬不可。

2．骑士荣誉跟人的所作所为无关，只跟他遭遇的苦难有关

这种荣誉是与其他一切荣誉不同的，它不在于自己所说或所作的是什么，而在于别人所说和所作的是什么。因为一个人的整个作为，可能是依照最公正的和最高贵的原则，他的心灵也可能是最纯洁的，

理智是最清明的，然而若有任何人随意侮辱他，他的荣誉就随之消失了。若遇到这种情形，自己并未违反荣誉的内容，对侮辱自己荣誉的人，也就只有把他当作是最无价值的匪徒，或者是最愚昧的野兽、懒虫、赌鬼，简而言之，一个丝毫不值得我们去计较的人。

通常也就是这种人惯于侮辱别人，正如塞涅卡所说的，越是随意恶语伤人的，越是可怜的和令人嘲笑的。这种人对他人的侮辱多指向我上面所描述的人，因为趣味不同的人是不能成为朋友的，而世间一些豪杰之士最易引起这类人的无理怒气。歌德说得好，对你的敌人抱怨是无用的，如果你的存在对敌人成为一种责难，敌人是不能成为你的朋友的。

很明显的是，这类毫无价值的人，是有很好的理由来感谢荣誉原则的，因为荣誉原则使这些人与有荣誉的人相形见绌。如果一个人喜欢侮辱别人，这种人实是具有恶劣的品质。而事实上，这种看法也是大家立即会承认的。品质恶劣的人就喜欢侮辱别人，这几乎是一种定律，而且具有这种品格的人，若不勇敢地纠正自己，我们的判断随时随地都是有效的。

换句话说，一个遭人侮辱的人，即使他是世界上最不幸的人，也不论他所遭受的侮辱是什么，只要别人认为他是一个具有荣誉的人，那他就仍旧具有荣誉。我相信具有荣誉的人是能忍受别人的侮辱的。这样说来，所有具有荣誉的人，对品质恶劣的人是不屑一顾的，只不过把他当作一个患癫病的人，不屑与他为伍。

我认为这种聪明的分析历程可以追溯到从中世纪到十五世纪的。事实上，这个时期在任何审判程序上，并不是原告要证明被告犯罪，而是要被告证明自己无辜。被告可以发誓并没有犯罪，而支持他的人也必须发誓说明他不可能伪誓。如果没有人支持他，或者原告反对被

告的支持人，那就只有诉诸上帝的裁判了，通常也把它称作重审。因为被告此时陷于不名誉的状态中，他必须洗清自己。

此处就是“不名誉”观念的由来，当时的整个观念系统还在今日具有荣誉的人之间流行，只不过把发誓省掉而已。这一点也可解释为什么具有荣誉的人对于说谎极为愤怒。说谎是应该斥责的，必须勇敢地纠正过来。虽然如此，人的说谎却是随处可见的。

事实上，一个人威胁说要杀另一个说谎的人，自己就不应该说谎，在中世纪的审判中也以一种简短的形式承认了这一点。在回答控告时，被告说：那是说谎。如遇到这种情形就只有留待神来审判了。因此，骑士的荣誉信条规定，当遇到人说谎时，就只有诉诸武力了。其实遇到别人侮辱自己时，也该是如此的。

3．骑士荣誉不需要迂腐的探求，需要切实的行动

从第三方面来看，这种荣誉是否在他心内，与他自己都是绝对无关的，换句话说，与他的道德能变得好或坏没有关系，因为这种荣誉不需要如此迂腐的探求。如果你的荣誉遭受了攻击的话，或者外表看来已没有荣誉可言的话，只要迅速地采取彻底纠正的方法，很快就可恢复荣誉，那就是决斗。

但是，如果攻击者不懂得骑士荣誉规则的话，或他自己曾经违反骑士的荣誉，那就有另一种不费吹灰之力的安全方法来恢复你的荣誉，立即给对方一拳便是了。不过若担心造成任何不愉快的结果，或不知对方是否能服从骑士荣誉的规则，因而希望避免采取此类极端步骤的话，就有另一种方法使自己处在健全的立场上，那就是比胜。比胜在以牙还牙，你来八两，我还一斤。

4．接受侮辱是不体面的，给人侮辱则是有荣誉的

现在让在我来举一个例子。我的对手在他的立场来看是有理由的、对的、真的。好吧，老子侮辱你。这样他就没有荣誉和对的理由了，荣誉和正当理由反而到我这边来了，他想法恢复他的正当理由和荣誉，但所用的却是粗暴的方法。

这样一来，粗暴取代了荣誉，粗暴胜过了一切，最粗暴的永远是对的，既然如此，你除了要粗暴外，还要什么呢？不论某个人是如何恶劣愚昧，一旦他以粗暴来做买卖，他的一切错误也就合法化，能得到原谅了。如果在任何讨论或谈话中，别人比我表现得更有知识、更为爱好真理、更具健全的判断和理解，或普遍表现出一种理智的特质，因而使我黯然无光，只要我们马上攻击他和侮辱他，我们便马上打消了他的优越性，而使自己超过他。

因为粗暴是比任何论证为好的一种论证，它可完全使理智无光。如果我们的对手不关心我们的攻击方法，或不以更粗暴的方式来还击我们，因而把我们当成不高贵的比胜对手，那我们总是胜利者和具有荣誉者。当需要无比的傲慢时，就让我们丢掉真理、知识、悟性、理智与机智。

一个有荣誉感的人，当有任何人说出与自己违逆的话或显示出有更多的才智时，我们就应该马上武装自己。同时若在任何争论中，别人无法回答我们，因而也诉诸粗暴时，这就表示他也和我们一样了。现在应该很明显的是，人们称赞荣誉的原则，认为荣誉可使社会高贵，这是很正确的。这种原则是从另一种形式引出来的，此种形式成为整个荣誉规则的灵魂与核心。

5．荣誉的规则包含着一种意义：荣誉是最高的法庭

一个人与任何人发生争论，因而涉及荣誉时，我们必须诉诸有形的力量，那就是蛮横。严格说来，任何一种粗暴也就是诉诸蛮横；因为蛮横是宣告理智和道德已不足以决定问题，斗争必须由有形的力量来解决，富兰克林说，人是制造工具的动物，而实际上人是由人所制造的武器决定的。用蛮横来决定问题，一旦决定就不能改变。这是大家所知道的强权原理，当然这是一种讽刺的说法，就好像说蠢人也有机智一样。

6．荣誉不应过分拘谨，而应该具备高度的灵活性

最后像我们在前面所说的，在你的和我的事务之间，市民荣誉过于谨慎，他们过于尊重职责和诺言，另一方面，我们在此所讨论的荣誉规则，则具有极高贵的自由。只有一个词不可以撕毁，那就是荣誉，像人们所说的，“老子的荣誉”。这就是说，一切诺言都可撕毁，唯独荣誉不可撕毁。万一撕毁了荣誉，有人讽刺我们，那我们就应用普遍的方法，用决斗和他硬干一场来恢复自己的荣誉。

更进一步，人有一种债务，也只有一种债务是必须要付清的，那就是赌债。一切债务你都可以不付，你甚至可以欺骗犹太教徒和基督教徒，这对你的荣誉并没有什么损害，不付赌债那是不荣誉的。

7．骑士荣誉只能用来强化人的主观感受

没有偏见的读者，也许会认为这样一种奇特的、野蛮的令人嘲笑的荣誉规则，没有人性的基础，在人事的健全观点中，也找不出正当的理由，在极为狭隘的可行范围内，只能用来强化人的感受，这种感

受也只流行在中世纪以来欧洲的上层阶级、官员和兵士中，以及试图模仿这种荣誉的人民中。

希腊人和罗马人完全不知道荣誉的规则原理的。就是亚洲古代或近代高度文明的国家，也不知道这些。在这些人中，他们除了认识我所指出的第一种荣誉外，并不认识其他的荣誉，由第一种荣誉他们以行动来表现自己。他们认为一个人的所作所为也许可影响自己的荣誉，但并不能影响别人的荣誉。遭人打击也只不过是遭人打击，在某种情况下也许会使人愤怒及采取立即的报复，但并无关于荣誉。

这些国家的人不会去计较打击所受的侮辱。然而，在个人的勇敢和轻视死亡一事上，这些国家古代人所表现出来的，并不会亚于欧洲的基督教徒。你可以说希腊人和罗马人从头到尾是勇敢的，但他们并不知道荣誉的意义。如果他们有任何决斗观念的话，那也与高贵的生命完全无关。所谓的决斗也只是展示被雇用的人格斗，判刑的奴隶、罪犯和野兽拼命一场，制造一个罗马式的假日。基督教升起以后，格斗没有了，代之而起的才是决斗，这是由神的审判来解决问题的一个方法。如果格斗是为伟大的观众欲望所作的一种残忍牺牲，决斗就是为既存的偏见而不是为罪犯、奴隶所作的一种残忍牺牲，也就是为自由与高贵所作的一种残忍牺牲。

有许多迹象显示古代的人是完全免于这些偏见的。

例如有一个条顿族的酋长召唤马略决斗，但马略回答说，如果酋长对自己的生命感到厌倦的话，那他去上吊好了，同时他推介一位老练的格斗者，与酋长进行几个回合格斗。有一个近代的法国作家宣称，如果有任何人认为德谟斯色尼斯是一个具有荣誉的人，那他的无知就会让人可怜，而西塞罗也不是一个具有荣誉的人。在柏拉图《法

律》一书的某几段中，这位哲学家一再谈到躬行一事，这就充分清晰地指出古代人对此等事没有任何荣誉观念。

有一次有人踢苏格拉底，当时苏格拉底对侮辱所表现出的忍耐使得他的朋友也为之惊奇。苏格拉底说：如果一个驴子踢我，你以为我要恨它吗？在另一场合中，有人问苏格拉底：难道那人不是侮辱你和骂你吗？苏格拉底说：没有，他所说的不是针对我而说的。斯托伯斯在《莫索尼乌斯》中所保存的很长记录，使我们知道古代如何对待侮辱。他们知道除了法律所提供的解决方法外，没有其他的方式能令人满意，但聪明人甚至轻视这一点。如果希腊人被人打了，通过法律来解决他们也就满意了，这一点可在柏拉图的著作《高尔吉亚篇》中苏格拉底所表示的意见中看到。

令人赞美的犬儒学派哲学家克纳特斯曾经被音乐家尼可姆斯打了一拳，脸被打得变成紫色，肿起来了。克纳特斯却在额上做一个被尼可姆斯打了的记号“这是尼可姆斯所为”，借以羞辱这个玩横笛的人，尼可姆斯看了感到非常羞耻，他竟然敢对这个所有雅典人奉若神明的人施暴。狄亚根尼斯在给他的朋友梅里斯玻斯的信中告诉我们，一群醉酒的雅典青年打了他，但他说这种事是不重要的。

很明显的是，骑士荣誉的整个规则是古代人所完全不知道的，因为简单的理由是，他们对人事常采取一种自然的和没有偏见的观点，不允许此类恶劣的、可恶的愚昧来影响自己。被人掴了一记耳光，他们认为只不过是一记耳光，一个没什么了不起的肉体上的伤害而已。而近代人却认为这是一件非常严重的事情，是悲剧的一种题材。如果法国国会某人挨了一记耳光，它的回响也许要从欧洲这一端传到那一端。

从我已经说到的应该很明白地了解到，骑士的荣誉原则，在人的自然性中并没有一种本质上的及天然的起源。骑士的荣誉是一种人为结果，而其源流是不难发现的。骑士荣誉的存在很明显的是从人们习于用拳头胜过用头脑时开始的，当牧师的方术缚紧了人的理智，中世纪所流行的骑士制度，就使骑士的荣誉开始流行了。那时人们不仅让上帝照顾自己且由上帝来为自己做判断。遇到困难的时候，多由神来做决断。只有很少的例外，那就是决斗，当时高贵的人不仅重视决斗，就是一般的人民也重视决斗。

在莎士比亚《亨利六世》一剧中，对此就有很好的说明。每一个审判都诉诸武斗，实际是诉诸肉体的力量和活动，也就是诉诸动物的自然性，以动物的自然性代替审判中的理性，决定事物的对与错，不以人的所作所为来决定，而以他所能抵抗的力量来决定，事实上，这也就是今日所流行的骑士荣誉的原则系统。如果有人怀疑这是近代决斗的实际起源的话，就请他去读梅林根所写的一本好书《决斗的历史》吧。而且在支持这一系统的人中，你也可以发现他们通常并不是受教育程度很高或有思想的人，他们有些人常将决斗的结果当成在争论中一个实际的神圣判决。

不过撇开决斗的源流不谈，现在我们应该明白的是，这一原则的基本倾向是用有形的威胁来达成一种实际上很难达到的外表上的尊敬。这种程序有点像下面所说的事情，那就是要证明你的房间内的温暖度，你却用手握着温度表，因而使温度上升。事实上，这种事情的核心是这样的：一般人的荣誉目的，在于与人能平和交往，因为我们无条件尊重别人的权利，我们就值得别人的充分信任。另一方面，骑士的荣誉则是不顾一切地使我们产生恐惧，因而使我们不得不因为恐惧而折服。

如果我们生活在一种自然的状态中，每一个人都要自己保护自己，直接地维持自己的权利，则对人的诚实、正直就不能过分信任了；骑士荣誉的原则，使人产生的恐惧远超过使人产生的信赖，也许这种看法并不错误。不过，在文明的生活中，国家保护着我们每个人和财产，骑士荣誉的原则就不能再加以运用了。在文明社会中，这个原则就像某个时代的城堡和瞭望塔一样，在其中是耕种得很好的田野、平坦的道路甚至是铁道，因而城堡和瞭望塔也就成为废物了。

这样说来，如果仍旧承认这种原则，则这种骑士荣誉原则的运用也只能限于斗殴这种小事上，且这种斗殴只会遭到法律的轻微处罚，甚至不会遭受处罚，只是一种小的错误，只能做茶余饭后的谈资。骑士荣誉原则有限应用的结果是，因为人的价值，反而强迫性地夸大了它受人尊敬的程度，这种尊敬是完全远离自然或人的命运的。夸大骑士荣誉的原则，几乎把它当作一种神圣事物来对待。

为了减轻这种轻率的傲慢，人就习惯于在每一件事上让步。如果有两个勇猛的人相遇，彼此都不让步的话，彼此之间的些微差异就可能引起一连串的咒骂，然后是比拳，最后是致命一击。因此，如果免掉中间的步骤而直接诉诸暴力，在程序上也许更为恰当。诉诸暴力有其自身的特别形式，这些形式后来发展为森严的规范和法律系统，然后一起形成为一种庄严但又可笑的闹剧，那就是使蠢人所献身的一种荣誉，他们把这种荣誉当作一种流俗的庙堂。

因为如果两个勇敢的人为了一些小事争论（比较重要的事由法律来处理），其中比较聪明的一位当然会让步，同时他们也会承认彼此的差异。这是由一种事实来证明的，那就是一般人或者社会上各类不了解荣誉原则的人，大多任由争论自由发展。在这些人中，杀人者比起尊敬荣誉原则的人要少得多，你打我骂的事也不会常常发生。

因此，有人说，在良好社会中人的风度和谈吐最终是建立在这种荣誉的原则上的。荣誉的原则和决斗就成为反对粗暴和野蛮屠杀的主干。不过雅典、科林斯和罗马可以说是良好的，甚至极佳的社会，人的风度和谈吐都很良好，却并未对骑士的荣誉有任何支持。有一件真实的事是，古代社会中，女人所占有的地位并不像今天所占有的地位一样，现在的女人东家长西家短的，使现今社会完全与古代不同。这种改变对今日社会上看到的一种倾向，那就是个人宁愿选择勇敢胜过其他特质，实有极大贡献。

事实是，个人的勇敢实是一种从属的德行，还不如低等动物，我们没有听说过人能具有狮子一般的勇敢。骑士的荣誉绝不能作为社会的一种支柱，但它为欺诈、邪恶、缺少考虑和风度确确实实提供了一种救济办法。因为没有人愿意冒死来纠正别人粗鲁的行为，粗鲁的行为也常在人的沉默中逃掉了。

根据我上面所说的，决斗的方法在有杀人狂的地方极为风行，特别是在政治和经济记录上并不怎么荣誉的国度里风行，读者也并不会觉得有什么奇特可言。这种国家喜欢什么样的私人生活？这个问题最好让有这种生活经验的人去回答。他们温文有礼的社会文化，已经很久没表现出来了。

因此，在这种口实中，实无什么真理可言。我们更具正义地来做主张，那就是当你对一只狗咆哮时，它也会反过来向你咆哮，你摸摸它，它就摇尾巴了。同样，在人性中也是如此，多是以牙还牙，以暴易暴，你给我半斤，我就给你八两。西塞罗说：在嫉妒矛头中，有某种刺透人的东西，就是聪明和有价值的人也会发现令人痛楚的伤处。在这个世界上，除了某些宗教外，没有地方会默默接受侮辱。

为了完成此节的讨论，现在让我来谈一下国家的荣誉。国家的荣誉是在许多国家中，一个国家应有的荣誉来说的。因为国家并没有什么法庭可以申诉，而只有武力的法庭；每一个国家应准备维护自己的利益，一个国家的荣誉，包含着一种意义，就是所提出的主张，不仅要人们信赖，而且要使人畏惧。

攻击国家的权力就必须加以制裁，国家荣誉是一般人民和骑士荣誉的结合。

五　名声

前面在“如何面对他人对自己的评价”一项下，我们曾提及“名声”，现在就来讨论此项。

名声和荣誉好比孪生兄弟，像双子星座的卡斯特和波鲁斯，他们两兄弟一个是不朽的，另一个却不是永恒的。而名声就是不朽的，不像它的兄弟荣誉，只是昙花一现。当然，我说的是极高层的名声，也就是“名声”一词的真正意义，“名声”是有许多种的，其中有的也稍纵即逝。荣誉是每个人在相似的情况下应有的表现，而名声则无法求诸每个人。我们有权赋予自己有“荣誉感”的品格，而名声则需他人来赋予。我们的荣誉最多使他人认识我们，而名声则有更高远的成就，它使我们永远为人怀念。每个人皆能求得荣誉，只有少数人可获得名声，因为只有极具特殊卓越成就的人才能获得名声。

这类成就可分为立功、立言两种；立功、立言是通往名声的两条大道。在立功的道路中，具有一颗伟大心灵是他的主要的条件；而立言则需一个伟大的头脑。两条大道各有利弊；主要的差异在于功业如过眼云烟，而著作却永垂不朽。极为高贵的功勋事迹，也只能影响短暂的时间；然而一部才华横溢的名著，却是活生生的灵感泉源，可历千秋万岁而长新。功业留给人们的是回忆，并且在岁月中逐渐消失和变形，人们逐渐不再关心，终至完全消失，除非历史将它凝化成石，留传后世。著作本身就是不朽的，一旦写为书篇，便可永久存在。举例来说，亚历山大大帝留在我们心目中的只是他的盛名与事迹，然而柏拉图、亚里士多德、荷马、贺拉斯等人今日依然活在每个学子的思潮中，其影响一如他们生时。《吠陀》与《奥义书》仍然流传于我们

周围，可是亚里山大当时彪炳印度的功业事迹却早已春梦无痕般溘然长逝了。

立功多少需要依赖机运；因此得来的名声一方面固然是由于功业本身的价值，另一方面也的确是靠风云际会才能爆发出光辉的火花。再以战争中的立功做例子，战功是一种个人成就，它所依赖的是少数见证人的证词，然而这些见证人并非都曾在现场目击，即使在场目击，他们的观察报道也不一定都不偏不倚。

以上所说有关立功的几个弱点，可以用它的优点来平衡，立功的优点在于它是一件很实际的事，也能为一般人所理解；除非我们事先对于创立功业者的动机还不清楚，否则只要有了正确可靠的资料，我们便可以做公平的论断。若是不明了动机，我们就无法真正明白立功的价值了。

立言的情形恰与立功相反。它并不肇始于偶然的机运，主要依靠立言者的品德和学问，并且可以永垂不朽。此外，所立之言的真正价值是很难断定的，内容愈深奥，批评愈不易。通常，没有人足以了解一部巨作，而且诚实公正的批评家更是凤毛麟角。所以，立言所得的名声，通常都是累积许多判断而成的。

在前面我已提过，功业留给人们的是回忆，而且很快就成为陈年旧物了；然而有价值的著作，除非有散逸的章页，否则就历久弥新，永远以初版的生动面目出现，永远不会在传统下古旧。所以，著作是不会长久被误解的，即使最初可能受到偏见的笼罩，在长远的时光之流中，终会还其庐山真面目。

也只有经历了时光之流的冲洗与考验，人们方有能力评论著作，而它的真正价值也才会显露出来；独特的批评家们谨慎地研究独特的

作品，并且连续发表他们有分量的批判。这样无数批判逐渐凝聚成对该作品的不偏不倚的鉴定，此种鉴定有时需要好几百年方能形成，不过此后任凭更长的光阴也无法将其改变了，立言的声名就是这样的安全和可靠。

作者能否在有生之年见到自己的盛名，这有赖于环境和机缘，通常愈是重要和价值高的作品，它的作者愈不易在生前博得名声。塞涅卡说得很好：名声与价值的关系就好似身体与影子的关系，影子有时在前，有时在后。他又说：

> 虽然同时代的人因为妒嫉而表示一致的沉默，但是终有一天，会有人无私地评判它的价值。

从这段话里我们发现，早在塞涅卡的时代（约公元前四世纪），已有坏蛋懂得如何以恶毒的方式来漠视和压制一部作品的真正价值。他们也晓得如何在大众面前隐藏好的作品，好使低级作品畅销于世。在现代，我们依然可以发现这种手法，它通常表现在一种嫉妒的沉默中。

一般说来有所谓“大器晚成”，所以越是永垂不朽的名声，发迹也就越迟，因为伟大的作品需要长时间的发展。能够遗传后世的声名就好像橡树，长得慢，活得也就久；延续不长的名声好比一年生的植物，时期到了便会凋零；而错误的名声却似菌类，一夜里长满了四野，很快便又枯萎。

人们不免要问这究竟是为什么？其实原因也很简单：所谓属于后世的人，其实是属于人性全体的；他的作品不带有特殊的地方色彩或时代风味，而是为大众所写，所以他的作品不能取悦同时代人，他们不了解他，他也像陌生人一样生活在他们之中。人们比较欣赏能够窥

见他们所处时代的特色，或者能够捕捉此刻的特殊气质之人，然而如此得来的声名却是与时俱亡的。

一般艺术和文学更显示了人类心智的最高成就，通常在最初提出时大多不获好评，一直在阴暗处生存，直到他获得高度智慧之士的赏识，并借助他的影响，方能得到永垂不朽的地位。

如果你还要问造成此种现象的原因何在，那可说来话长了，要知道人真正能够了解和欣赏的，到头来就是那些与他气味相投的东西。枯燥的人喜欢无味的作品，普通人也爱看普通的文章，观念混乱的人只欣赏思路不清的著作；没有头脑的人所看的也必是空无一物的书籍。

人们常自我陶醉并且还理直气壮，这原是一件不足惊异的事；因为在一只狗的心目中，世上最好的东西还是一只狗，牛，还是牛，其他可以此类推，这就证明了“物以类聚”的道理。

即使最强壮的手臂也不能给轻如羽毛的东西一点冲力，因为后者自身没有启发动力的机关，所以不能奋力前进击中目标，很快磨尽了最后一点儿能量就掉落下来。伟大的、高贵的思想也是这种情况，而且天才的作品也是如此，常常没有能真正欣赏高贵思想和天才作品的人，有的也只是一些脆弱而刚愎自用的人来欣赏而已，这种事实原是各个时代的聪明人不得不叹息的。

约瑟之子，耶稣曾经说过：

对一个笨人说故事，

就好比说给睡梦中的人听一样，

当故事说完了，

他还会反问你，

到底是怎么一回事？

汉姆雷特也说：

在愚人的耳中，

不正当的言辞可以使你入睡。

歌德同样也认为在愚笨的耳朵那里，即使最具智慧的言辞也会受到嘲笑。不过我们不该因为听众愚蠢便感到气馁，要知道朽木不可雕也，投石入沼泽是无法激起涟漪的，利希腾贝格也有类似的见解，他曾说过：

当一个人的脑筋和一本书起了冲突时，

那显得空洞无物的一方该不会老是书本吧？

此外，他又说：

这类的著作就好比一面镜子，

当一个笨驴来看时，

你怎能期望反照出一个圣人呢？

吉勒神父在美好又动人的挽歌中提道：

最好的礼物往往很少被人赞美，

人们老是犯黑白颠倒的错，

这种过失就像不能治愈的痼疾一样

日复一日地搅扰人的心神。

我们该做的事只有一件，

却是一件最困难和不能办到的事，

那就是要求愚笨的人变聪明，

而这根本是不可能的事。

肤浅愚蠢的人从来就不晓得生命的意义，

他们只知用肉眼而不知用心眼，

因为善对他们而言是陌生的东西，

所以他们就只有赞美那些老生常谈的事物。

不能认识和欣赏世上所存在的美善的原因，除了智能不足外，便是人性卑劣的一面从中作梗，这便是卑劣的人性。一个人如果有了名望，在同乡中出人头地了，其他人相形之下自然变得渺小。所以，俗语说一将功成万骨枯，任何显赫的功勋都要牺牲其他人的功名才能成就；因此歌德也说："赞美他人便是贬低自己。"

每逢有杰出的事件出现，不论是哪一方面的杰出，伪君子和其他大众都会联合起来排斥甚至压制它。连那些本身已有薄名的人也不喜欢新的声誉人物产生，因为别人成功的光辉会将他掷入黑暗。所以歌德宣称，假使我们需要依赖他人的赞赏而活的话，就不如不要了；别人为了表示自己的重要，也不得不根本忽视你的存在！

荣誉与名声不同，通常人们肯公平地称颂荣誉，也不会妒忌别人的荣誉，只因荣誉是每个人都可以有的，除非他自己不要。

荣誉是可以与他人分享的东西，名声却不能轻易获得，想获得的人很多，又需防他人的侵害。再者，一部作品，读者的多寡正与作者的名声大小成正比，于是苦写学问著作的人想要获得名望，要比通俗小说家来得困难。而最困难的就是哲学作品，因为它们的目标晦涩，内容又没有用处。所以他们只能吸引同一层次的人工作。

从我以上所说的，我们不难看出，凡是为野心所驱使，不顾自身的兴趣与快乐，没命苦干的人多半不会留下不朽的遗物。反而是那些追求真理与美善，避开邪想，公然向公意挑战并且蔑视它的错误之人，往往得以不朽。所以谚语云："名声躲避追求它的人，却追求躲避它的人。"这只因前者过分顺应世俗而后者能够大胆反抗。

名声虽然很不容易获得，却是极容易保存的。这又是名声与荣誉对立的地方。我们可以设想荣誉是人人具备的，无须苦苦追求，却要谨慎以免失去，这就是困难所在了，因为一失足成千古恨，一个小小的错误便可使荣誉永远沉沦。然而名声却不会轻易消失，无论是立功还是立言，只要有所立便不再会失去，即使作者再没有更好的作为，他原有的声名依然会存在。只有虚假的、无功而受的名声才会消失，这是名声完全受到一时高估所致；至于黑格尔与利希腾贝格所描述的名声，就更肤浅了。

名声仅是人与他人相比较的结果，而且主要是品格方面的对比，所以评价也就因时、因人而异；当别人变得与他同样有名时，他原有的名望无形中便给"比下去"了。唯有直接且存于自身的东西才具有绝对的价值，因为，此种东西在任何情况中，都不会为他人所剥夺。所以，伟大的头脑与心灵是值得追求而且可以增进幸福的东西，至于因此而得的名声却只是次要的事。我们应当尊重那促成成名的因素，不

必太沽名钓誉，前者是基本的实体，后者只是偶然的机运下让前者外显的征象，它的好处是能够证实人对他自身的看法。

没有反射体我们看不到光线，没有喧嚣的名声我们认不出真正的天才。许多的天才在默默无闻中沉没了，然而名声并不代表价值，莱辛就说过："有些人得到了名声，另一些人却当获而未得。"

若把价值或缺乏价值的标准放在别人的想法上，活着便很可怜了；但这正是依赖名声，也就是世人的喝彩声而活的英雄与才子的日子。每个人生活、生存是为了自己；同时重要地活在自己之中，他成为什么，他如何生活，对自己比对他人要紧得多；所以假使他在这方面不能得到自己的尊重，在别人眼里他也就值不了多少了。其他人对他的评价是二等和次要的事，并且受到生命里一切机运的支配，并不会直接影响他。别人，是寄存我们真正幸福的最坏处所，也许可能寄存想象的幸福在他人身上，但真正的幸福必须存在于自己之中。

让我们再来看看生活在"普遍名声之殿"中的一伙人是多么复杂！有将军、官员、庸医、骗子、舞者、歌者、富翁，还有犹太人！在这个殿堂里，获得严肃认可与纯正声望的就是这些人的伎俩，而不是优越的心智成就。至于后者，即使极高的杰作，也只能博取大众口头的赞许。

从人类幸福的观点着眼，名声仅仅是少许用以满足骄傲与虚荣的东西，这少许东西又是极珍贵和稀有的。在每个人心中都有需求这种东西的口味，不管隐藏得多么好，此种口味的需求依然十分强烈，尤其是在不计一切代价只求出名的人心中。这种人在未出名前需要经过一段等待期，此时他极不稳定，直到机会降临，证明了他对自己的看法，也让他人看看他究竟是不错的；不过在此之前他总会有怀才不遇的愤慨。

我们受赞美时是最快乐的了。不过赞美我们的人，不论我们多么好，总迟迟不表现他们的感情。所以当他人不理会他，而他仍能设法很认真地欣赏自己的人，该是最幸福的人。

在本章开头，我已经解释了人们很不合理地重视他人意见的现象。霍布斯因此说过：“人们心灵的快慰和各种狂喜，皆起于我们把自己与他人比较后，觉得自己可以以己为荣。”他的这段话的确不错。所以，我们可以了解人们何以如此重视名声，只要有一丝获得的希望，牺牲再大也在所不惜——弥尔顿在《列西达斯》中有云：

我们也会明白，

世上虚荣心强的人，

常把“荣耀”挂在嘴边，

心中暗暗相信它，

以此为成大事大业的鼓励。

不过，名声到底只是二流的，是回响，是反映，是真正价值的阴影与表象；况且，不管怎样说，引致赞美的因素总比赞美的言辞更为可贵。令人幸福的不是名声，而是能为他带来名声附带的东西；更确切地说，是他的气质及能力，为他造就了学术和德行上的名声，也令他真正幸福。

本身的优良本性对自己十分重要，对他人则不太重要，所以，自己对自己的看法比他人对自己的评价更为紧要，他人意见仅处于附属的地位。应得而未得到名声的人拥有幸福的重要因素，这该可以安慰他未获名声的失望吧，我所说的不是被盲目而迷惑的大众所捧出来的

巨人，而是真正的伟人，伟大得令人羡慕。他的幸福不是由于他将遗名后世，而是因为他能创造伟大且足以留存万世永远研读的思想。

再说假如一个人有了这种成就，他保有的是别人夺不走的，是完全依赖自身的，不像名声要依靠他人。如果获得赞美是他主要唯一的目标，他自身必没有可以赞美之处了。“虚名”便是这样，徒有虚名之人，本身没有坚硬的“托子”作为名声的背景，他终于会对自己不满，因为总有一天，当自恋造成的幻梦消失，他便会在他无意中爬上的高处晕眩了，或把自己视为假钞，或者害怕真相大白时的贬谪，他几乎可以在当世的聪明人之前，看到后世对他的辱骂，他就像一个由于假遗嘱而得到财产的人那样惶恐不安。

真正的名声是死后方得的名声，虽然他没有亲自领受，他却是个幸福的人。因为他拥有赢得名声的伟大品质，又有机会充分发展，还有闲暇做他想做的事，献身于他喜爱的研究。唯有发自心灵深处的作品才能获得桂冠。

精神的伟大，或者睿智的富有是使人幸福的东西，睿智一旦烙印在作品上，就会受到未来无数代的赞赏，曾使他幸福的思潮也会带给遥远之后的高贵心灵同等的喜悦与研究兴趣。身后之名的价值在于它是纯正不伪的，它也是对伟大心灵的报答。

注定要得赞赏的作品能否在作者生前获得，全凭机会，所以并不重要。普通人都没有鉴赏力，无法领会巨著的难处。人们大都追随权威人物，在异口同声的赞赏中，百分之九十九的人是依凭信心。生前名声散播广远之人若是聪明，就不要太重视这个，因为它只显示在少数几个人偶然一天对他称赞，就引起其他人的盲从。

如果一个音乐家晓得他的听众几乎都是聋子，而且为了掩饰己身的不确定，他们看到有一两个人在鼓掌，也用力拍手，他还会为了他们热烈的掌声而喜悦吗？假使他又晓得这领头的一两个人原来是受贿专门为差劲的演奏者制造热烈的掌声的人，他又有什么话可说呢？

我们不难了解为什么生前的赞誉很少发展成死后的名声。在一篇对文学声誉殿堂有极好的描写的文章里达兰贝尔指出：

> 在这所殿堂的圣厅里住着的高手是伟大的死者，他们在活着的时候从未享有过名誉，少数在这圣厅里的活人，一旦死了，几乎全部都会被逐出此地。

让我顺便说说，生时立有纪念碑的人，后代都不会相信这种评价。即使有人侥幸在生前看到了自己真正的声誉，也多半是年老之时了，只有少数艺术家和音乐家是例外，但哲学家却很少有例外。以其作品著称于世之人的肖像也证实了这点；因为肖像多半是在成名以后才画的，而我们所见到的肖像，大半是描绘着灰发的长者，尤其是以一生经历写成书的哲学家之肖像。

从理性幸福的观点着眼，这种平衡的安排的确很恰当，因为让一名凡人同时享有青春和声名实在太多了些。生命好比一门不兴隆的生意，所有的好东西必须非常经济地分配使用。在青年时代，青春的本身已足够享用，所以必须满足了。

当风烛残年，生命里一切的快乐和欢娱都像秋天的叶子自树上飘落，名声便适时开始发芽生长，好似风雪里常青的植物。名声就是那需要整个夏季的生长，方能在圣诞节享用的水果。假如老年人能感到他青年时的精力已完全注入了永远年青的作品里，这将是他莫大的安慰。

最后，让我们仔细检视各种学艺睿智活动可能获得的名声，与我的论述直接有关的也是这类名声。

我想，概括地说，学术的优秀性是在理论的建构上，所谓建构定理就是将现有的种类很多的事实做新式组合；不过，愈是平常人所熟知的事实，理论化后博得的名声也愈广大而普遍。假使所谈的事实是数、线或者某专门学科，诸如物理学、动物学、植物学、解剖学或残章断句之考据，或不明文字的研究，或历史上可疑之点的探索，正确地操纵这些材料所享有的名声只能传播于极少数对此已有研究的人，他们大多数又已退休，正羡慕着这些能在他们的专业领域里享有成就的后辈。

假使建构定理所依据的是人皆耳熟能详的事实，例如：人类心灵的特征是万人皆有的，或是不断在眼前展现的物理景象，或自然律的一般规则，那么建成的定理所获得的名声将会随着时间散播于每个文明世界里，因为既然每个人都能把握这些事实，那么定理也就不难了解了。名声的范围与所克服的困难也有关系；愈是普通的事实，愈不容易建构新且真实的定理；因为已有多少人曾思索过这个问题，因此，想再说些前人未说过的话实在不太可能了。

另一方面，若是根据的事实，并非人人可以了解，唯有相当的劳苦努力方能获得，那么新式组合和定理的建构就比较容易；因为有了对此事实的正确了解和判断——这些并不需要很高的智能——一个人可能很容易便幸运地发现一些同样为真的新定理。

然而，如此得来的名声所传布的范围，也只限于对所谈论的事实已有相当程度了解的人。解决此类相当高深的问题，无疑需要许多苦读以获得依据的事实；可是在获取极广大而普遍名声的路途上，依据事实的获得常不需任何劳力。不过努力愈少，所需的才华和天分就愈

多；而这两种东西——努力和天分，无论在内在价值和外来评价上，都无法比较。

所以，凡是觉得自己有坚实的智能和正确的判断力，可是却缺乏高度心智能力的人，就不要畏惧苦读，因为凭它的帮助可以把你提升到一般仅知其所见的大众之上，而获得只有博学的苦役方可接近的隐蔽所在。在这个领域，对手永远很少，并且只需中等的智能便有机会宣布既真且新的定理；实际上这种发现的价值一部分是系于获得依据事实的困难。

不过来自少数具备同样知识的同行弟子的掌声，对远处大众而言，实在微弱极了。如果我们遵循这条路上去，最后终会到达一点，无须建构定理，单单达到此点的困难便可带来名声了；举例来说，旅行到边远不知名的国度里，所看到的一切已足以使人成名，不再需要思想了。这种声名最大的好处便是他与人所见到的事物有关，所以比思想容易传授给他人，人们易于了解描述，却不易懂得观念，前者比后者现实得多；阿斯姆斯说：

每当人远航归来，

他总有故事可说。

假使某人发现自己具有伟大的心智，他就该独自寻求有关自然全体和广大人性的问题之答案，这些是所有问题中最困难的，唯有才分很高的人才能涉入，这种人最好把他的看法延伸到每个方向，不要迷失在错综的支路上，也不要探涉偏僻的地区；换句话说，他不该把自己涉入专门科目或对它细节的探讨。他不必为了逃避成群的敌手而钻入冷门的科目里；日常生活便能作为他建构严肃而真实的新定理的材

料；而他所付出的努力会受到所有了解他的依据事实的人的欣赏，这种人占了人类的大部分。

由此，我们可以看出学习物理、化学、解剖、矿物、植物、语言、历史的人，与研究生活中的伟大事实之人——诗人与哲学家，是多么不同了。

第五章　世界的痛苦

一

阿图尔·叔本华（1788～1860）寻求世界活动的根源，深切和敏锐地看出了一切存在与活动都是由于意志本身不但有着经验的内容，也有着本体的意义。如果我们从佛学来解释意志，意志就是阿赖耶识，从康德哲学来看，它就是物自体。

要了解一切活动的根源——意志，并不是一件困难的事，由意志产生意欲，由意欲产生动机，由动机产生活动。每个人只要闭目内证，就会知道自己的存在原是永无休止地受意志的支配与奴役。人受意志的支配与奴役，他无时无刻不在忙忙碌碌，试图寻找些什么，每一次寻找的结果，都是发现自己原是与空无同在，最后终不能不承认这个世界的存在原是一大悲剧，而世界的内容却全是痛苦。

二

如果人生当下和直接的目的不是痛苦和灾难，我们存在的目的就必然完全失败，而事实上世界不能不是痛苦，存在不能不是失败。既然世界到处充满痛苦，人从生命的欲望产生痛苦，痛苦就与生命不可分离。我们若把痛苦看作一种偶然和无目的的事件，人的荒谬也就莫过于此了。

当然，每一个人的不幸，似乎是一种特殊的事件，请问世界上有谁没有特殊的不幸？将许许多多特殊的不幸归纳在一起，难道世界的规律不就是普遍的不幸！

三

水一泄千里，悠悠不断地流着，穿过一望无际的平原，汇入浪涛千古的大海，看来似乎没有遭遇什么阻挡。人和动物也正是这种情形，他们从不注意或从未意识到自己生命的内容和意志符合的究竟是什么。如果我们稍事留意一番，就会知道我们的意志原不断地遭到折磨，在生命的经验中，意志不止一次要忍受阻挡。这对一般人来说是如此，对帝王来说又何尝不是?

我们忽略意志所受的折磨和人生遭遇的种种痛苦与阻挡，这就像当我们有健康的身体时而忽略小病一样，认为它不足以妨碍我们整个的成功活动。但是，请想一想，人不是由许多小病变成大病的吗？从这一事实，我们自会了解，人生的幸福与快乐原没有积极的意义，有积极意义的反而是痛苦。

世界上最荒谬的事莫过于某些乐观的形而上学系统，居然把人的罪恶看作是一种积极的性质。恰好相反，由意志所产生的人的积极的一面便是罪恶，罪恶所具有的积极意义从罪恶自身就能知道，酒色财气和权力的追求所产生的恶果与不幸，能说它不是罪恶吗？！

另一方面，所谓善，也就是任何快乐欢愉，才真是消极的，有哪一种欲望的满足所带来的快乐，结果不是痛苦呢！男女的恩恩爱爱，若不中途变卦，到头来也只是老夫老妻，“老头子，你说什么，我耳朵听不见啊！”

此外，通常我们所得到的快乐并不如我们所想象的那样快乐。一直还没有做大学生的青年，他对大学生活的遐思多么绮丽，一旦他做

了大学生，很快就会说：“大学生活不过如此！”我们所经常遇到的痛苦，却常比我们所想象的痛苦还要痛苦，只有中年丧妻老年丧子的人，才能真正了解它的痛苦会深到什么程度。在人的心理自然趋向上，我们常易忘却自己过去的快乐经验，对痛苦的遭遇却很少有人能忘记，这就证明人在根性上原是与痛苦同在的。

如果我们认为在世界上快乐超过痛苦，或者快乐与痛苦是一样多的话，这种看法究竟是否为真，我们只要比较一下两种动物，其中一种在侵食另一种便可知道。世界上有几个人不是把自己的快乐建筑在别人的痛苦上的呢?

四

如果我们要安慰自己所面临的各种不幸和悲惨的遭遇，只要观察一下他人的不幸和悲惨的遭遇也许超过我们自己。而世界上的每个人很少愿意向另一个人说“我比你快乐”，大多互不相让地说“我的遭遇实比你还要悲惨”。每一个人都可这么讲，这就说明人类的命运是多么悲惨了。

就人类的命运来说，他们有几天不是生活在黑暗的日子中呢？历史随着岁月进展而加长，人不断祈求着和平与安乐，但各个历史的段落，清清楚楚地告诉我们国家的生活不是别的，只不过是战争和骚乱罢了，在历史上所隐现的和平，无不像昙花一现的插曲。个人又何尝不是像国家一样呢？他们不仅要与贫乏和烦恼做永无休止的斗争，也要为了战胜他人而做永无休止的斗争。人在生活的经验中发现了一件法宝，那就是不断地冲突，死时也手握着宝剑。好可笑的世界，啊，你们所尊崇的帝王，只不过在荒冢中多埋了几把宝剑！

我们每个人都像旷野中的羔羊一样，在屠夫的眈视下做无知的嬉戏。在风和日丽的春光中，我们忘记了狂风暴雨、乌云密布的岁月。这就好比当我们过的生活还算平坦时，就忘记了人生隐藏在平坦中的悲惨命运，贫穷、病痛、伤残断腿、眼盲耳聋，甚至失掉理性，有几个人能逃脱这种命运呢?

死亡无时无刻不在背后偷偷地、不断用鞭子抽打着我们，与其说我们是在过日子，不如说我们是一步一步走向死亡。人真像一根燃烧的蜡烛，不到快燃烧完的时候，他不会意识到自己的命运要化为灰烬。

五

时间在世界的存在中又是什么呢？除了意志的本体性意义必须超越时间，一切表象世界的存在无不受着时间的支配。人生是这样短促，而时间却又那样无限，在理智上，我们既不能了解它的过去，也无从推知它的未来。

实际上，我们存在的痛苦，无时无刻不受着时间的压迫，它就像一个监工一样，手拿着鞭子不让我们有片刻喘息。如果时间停止迫害我们的话，只有当它把我们交给厌倦时，它才会停止迫害，问题是人生的厌倦和所受的迫害，从痛苦的情形来看，这两者之间有多大分别呢？穷人所要忍受的是痛苦，富人所煎熬的是厌倦，谁能说厌倦不是痛苦?

六

人免不了要遭受不幸和痛苦，痛苦对人也有它的用处。这就像若没有大气的压力，我们的身体就要爆裂一样，人若没有艰难和不幸，一切的需要都能满足，我们又会变成什么样子呢？如果人事事顺遂，不劳即收获，傲慢和妄自尊大不使自己爆炸，也会使自己的生命膨胀。一味任性的结果，最后会让人变成疯子。因此，某种程度的艰难和困扰，对每个人来说，在任何时候都是必要的。

当然，任何人的一生，都是充满着劳累与忧患的，然而，人的欲望若随时能得到满足，他们又如何度日，如何打发生命呢？如果世界是一个安乐园，遍地布满蜜糖与香乳，每个人都能随心所欲，投怀送抱，这样的世界，人不去上吊，也会烦死的。甚至大家要互相残杀，到时人类冲突灾难的结果，也许比现在自然的手所加于人类的还要大。因此，对一个种族来说，任何阶段和任何形式的存在，它的适应性不会超过已经有的形式和阶段的。自然给我们何种存在的形式，我们本该接受那种形式，也就是顺乎自然，人是决不能超越自然的。

七

人在年轻的时候，常遐思未来的人生，这就像儿童坐在戏院里兴高采烈地等待拉开帷幕上演戏剧一样。当我们不知道实际要发生的究竟是什么时，这时我们实在是幸福的。然而成人似可预见到有时一些小孩好像无知的囚犯一样，虽不是被判死刑，却不知判决的意义是什么。然而每个人都希望活到老，人人都在今天人生不好，明天又比今天坏的状况中，一直到在整个最坏的人生中打转。

如果我们尽可能地想象一下人生的整个不幸、痛苦与灾难，我们就会承认在太阳的光照下，地球能像月球一样只是一个结晶体，没有生命的现象，那又多好呢。

我们若再反省一下人生，人生也真是一个毫无收获的插曲，徒然对非存在的平静平添困扰。即使在任何情况下，所接触的事物还能忍受，我们活得越久，越能清晰看到整个一生无不是失望，甚至是一种骗局。

若有两个人在年轻时是朋友，他们久别重逢后对彼此的主要感受是什么呢？也无非是对整个人生的完全失望罢了。

甲说："过去许多年来你怎样啊？"

"唉！老朋友，不说也罢。"乙回答着。

"你呢？"乙再问。

"大家彼此彼此。"甲回答着，然后相对无言。

这是为什么呢？主要是他们回想早年的人生，就像朝日初升一样，对未来充满玫瑰色的乐观情绪，原来所希望和想象的是那样多，结果所得到的却又是那样少。

这样说来，我们对他人的任何过眼云烟般的成就，又何必生嫉妒？佛教说“同体大悲”，我们每个人原本“同是天涯沦落人”啊！

人既然存在，他就不得不存在，既然活着，他就不得不活着，就是这样，人生实是一件无可奈何的事。

如果大家来到世界上都如黑格尔所说的一样，只具有纯粹的理性，人类是否仍能存在呢？而事实上这个世界又是多么没有理性啊。难道我们对世世代代存在的重担不生同情，或者希望不把这种重担加在我们自己的身上吗？如果人在死时还有什么抱负的话，他最好的抱负应该是：“给我黄金亿万两，誓不投胎。”然而，由意志所引发的生命，却又常令我们身不由己，问题是可以解决的，这需要智慧与修行。

八

叔本华认为，他的哲学不是沙发椅上的哲学，因为他只是说出什么就是什么，不能给人以慰藉。如果有人愿意接受“神”创造的一切都是好的，那请他到牧师那里去吧，好让哲学身处安静之中。

在上文中，叔本华已经提醒读者，各种幸福的情状，种种满足的感受，在性质上都是消极的，那也就是相对于它能脱离痛苦来说的。因此我们要评断人生的幸福，不是从欢愉与快乐来评断，而是要从它能解脱痛苦的程度来看，也就是从解脱积极的罪恶来看。如果这是真实标准的话，低等动物所能享受的快乐命运就比人要大得多了。

不论人的快乐和不幸的形式如何，使人舍此求彼的，从物质基础来看，无非是肉体的快乐和肉体的痛苦。但是，这种基础也实在是有限的，它不过是衣食健康和性本能的满足；或者是这些事物不能满足。

这样一来，从实际的有形快乐来看，人充其量是比其他动物有较高的精神系统而对各种快乐更具敏感力，除此之外，人实在比其他动物好不了什么，但我们不要忘记，人对各种痛苦也更具敏感力。让我们与其他动物比较一下吧，人的情感比其他动物会大到什么地步呢。人与其他动物最大的不同，就是人具有猛烈而深厚的情感。然而，在目的上人和动物的结果却又相同，都是依据健康和性本能的满足。

人的一切情感的主要源泉是人常想到现在缺乏的和展望未来，而深深影响了自己的所作所为，这也是我们种种顾虑、希望和恐惧的真正源泉，所有这些情感深深影响到我们当前的痛苦和快乐，远超过它

们对动物的影响。人有记忆、反省和想象，由之储藏和凝缩了自己的忧患与快乐，而这些都是其他动物所没有的。其他动物所受的痛苦即使是同样的情况所引起的，它们也把它当作第一次的痛苦，它们显得多么平静自在，这又是多么令人羡慕啊！

人有了反省，种种情感也就随之发生，本来对其他动物也产生痛苦和快乐的相同因素，人却将它积累起来，致使自己对快乐和痛苦产生敏感，结果有时就疯狂地快乐，有时却又深深地失望甚至自杀，而自杀却又不能解决意志的本体性问题，你要自杀，正由于你强化了意志。其他动物比人快乐，只要看它们没有自杀就可知道。

如果我们进一步地分析就会发现，人为了增加自己的快乐，就刻意地增加快乐的花样和需要的压力，而人本来和其他动物一样，并没有更大的困难来满足自己的快乐，花样和压力加大，困难也就随之加大，各式各样的东西，也就是认为对自己的存在所必要的东西就都产生了。

除了上述种种寻求快乐的花样外，人还有一种特别的方式来寻求快乐，结果也全是痛苦，这也是由人反省的能力所生的一种结果，而这种快乐超过了他的一切价值，那就是野心、荣誉和羞耻心，也就是他人对自己的看法。我们采取各种形式，有时甚至是奇特的形式，努力来达成这些目的。而这些又不是在有形的快乐与痛苦中。

说真的，人除与其他动物具有共同快乐的源泉外，人还有所谓心灵的快乐。心灵的快乐也是有着许多等级的，诸如漫无目的说笑或闲谈到最高的理智成就。但这种快乐也有它痛苦的一面，那就是与它紧随在一起的烦恼。烦恼是其他动物所不知的一种痛苦的形式，至少在它们的自然状态中是如此的。只有极少数的家养动物，有烦恼的些微痕迹，而烦恼在人却全然变成一种灾害。

在庸庸碌碌的不幸众生中，他们活动的目的之一是钱袋而不是头脑，这就为烦恼的痛苦提供了例子。富有的结果成为自己的一种处罚，其灾难便是无所事事，不知做什么好。他们为了逃避无所事事，到处乱窜，奔跑在这里，旅行到那里。当到达一个目的地时，迫切想知道的就是这个地方有什么娱乐。这种富人也就和穷人一样，一个是想讨娱乐，一个是想讨几毛钱。

缺乏和烦恼也实在是人生的两个极端。最后就性的关系来说，人也做了特殊安排，使自己固执地要选择某一个人。这种情绪一旦增长，就或多或少地发为激情的爱，而激情的爱只是短暂的快乐，却是持久痛苦的最大源泉，这在叔本华的《性爱的形而上学基础》一文中，已解释得清清楚楚了。

单从存在来说，其他动物比人更能满足，植物就完全满足于自己的存在，而人是否满足，是由个人的迟钝不敏来决定的。其他动物通常比人更少痛苦但也比人更少快乐。直接的理由是，一方面其他动物能免于顾虑和悬念及由二者所带来的痛苦，但另一方面，因为没有希望，也就没有期望一种快乐的未来，期望快乐的未来，可以使人产生丰富的想象，而丰富的想象又常是人的最大欢愉与快乐。

其他动物的意识限定在当前，限定在它们实际所能见到的是什么之上，只能接受当前的刺激，因此不太有恐惧和希望的因素，而人的视界却能扩展到整个一生，他回首过去，又展望未来，对当前充满是是非非就更用不着说了。

从这一点来看，其他动物也真比人具有智慧，这是指它们能安静地、平和地生活在当前的时刻中。人时时在顾虑、不安和不满的思想中，比诸其他动物的平和与安逸，难道我们不感到羞耻吗?

九

据说宇宙的创造者，由于错误或陷入罪恶而创造了这个世界。为了补救自己的愚蠢，就只得留在错误和罪恶的世界中，直到能做出救赎为止，这真是极妙的想法。佛教认为世界的产生，是在涅槃的极乐净土经过长期的寂静后，由一种不可解释的云雾产生某种致命的事物，以致产生了变动。我们必须了解这种说法有某些道德的意义。

虽然在物理学中也有与此相似的比喻，那就是太阳是由一种不可解释的原始云团产生的。结果由于道德的堕落，这个世界变得越来越坏，物理世界也是这种情形，一直弄成今日这个样子的世界。

希腊人认为世界和各种神明是一种难于了解的必然工作，这也只能作为一种暂时性的解释。波斯教的善神和恶神不断战斗，这一点是值得我们深思的。但是，反复无常的耶和华却创造了这样一个完全痛苦和匮乏的世界，又说一切事物都是好的，这就令人难以接受了。

即使莱布尼茨所说的这个世界为一切可能世界是正确的，也不能证明是神创造了这个世界。因为若如此的话，神该不仅创造世界，也该创造可能性自身有比现今世界更为好的可能性，也就是有比现今世界更为好的世界。

有两件事情使我们不可能相信这个世界是由全知、全善、全能的神所做出的成功工作。

第一，世界上到处充满着不幸。

第二，神的最高的产品——人，显然是不完满的，这真是一种可笑的讽刺。

有此两端，就不能与信仰神创造了世界调和在一起。相反，这些例子恰好支持了我们已经说过的，也证明世界只是我们各种罪恶的产品的概念，这样一来，如果没有这个充满罪恶的世界，也许会更好些。依据前者的假设，他们只有强烈地谴责造物主且提供了许多笑料。

若依据我们的概念，这个世界的罪恶和不幸就是对我们本性和意志的一种控诉，就是给我们上了人应谦逊的一课。让我们看到自己像来自有罪父亲的儿女一样，我们来到世间是充满罪孽重担的，只因为要赎罪，我们的人生才那样不幸，结果才是死亡。

一般来说，没有比下面的说法更确实了，那就是世界难于忍受罪愆而使这个世界充满莫大的、形形色色的灾难。我在此所说的，并不只是物理上经验的联结，而是有着形而上学意义，是《旧约全书》唯一形而上学上的真理，虽然它是以一种寓言的形式出现的。因为我们的存在不是别的，只是罪恶的结果，为了满足本不应该有的欲望，因而要接受惩罚。

十

如果我们要找到一个可靠的指南针来指导我们的人生，那么最有用的方法莫过于把自己看成置身在赎罪的世界中，这个世界是一种要处罚人的殖民地。这样做以后，我们对人生的期望自会依照事物的自然性质，随遇而安，不再认为人生的不幸、灾难与痛苦是一种不规则事物，清楚地了解我们的存在是依个人的特殊途径而受处罚，在自然中人的主动本来就是一种被动，在心性上我们永远做个被动的人。

从这个观点出发，就能帮助我们来看大多数不完满的人生，道德和理智上的缺陷，以及由此而生的我们原已了解我们所处的世界是一个什么样的世界，每一个人生来都是该受谴责的，他的人生也只是在赎罪。

人所处的世界，所处的地位所得的结果是一样的，我们就应该有悲悯心。悲己也悲人，悲人也就是悲己，由之容忍、忍耐、慈善、自制，就自然地应与个人同在。

通过艺术的创作与欣赏，我们将意志所生的欲望世界提升到忘我的精神境界中，这时我们可暂时忘却人世的不幸与痛苦。

要彻底解决人生的不平和痛苦，就要克制自己的欲望也就是禁欲，以及修习佛教的禅定。从而使自己进入涅槃世界，这才是人生最正确的方向，最应该走的方向。

注释：

此文是根据荷尔德林所写的叔本华文集第一篇《世界的痛苦》而写的，大部分内容采自此书，故未做注解。在行文方式上，为了顾全叔本华整个哲学中心概念，加了许多叔本华在《作为意志和表象的世界》一书中的解脱思想。有一些非叔本华所说而是本人加进去的概念，相信不会与叔本华的原有哲学相抵触——译者。

第六章　人性

物质世界的真理，可能非常具有客观外在的意义，却丝毫没有主观的内在意义。后者是心智和道德真理的特权，心智和道德真理涉及意志客观化的最高阶段，而物质世界的真理，则只涉及意志客观化的最低阶段。

例如：我们推测，太阳的活动在赤道上产生热电，产生地球磁场，地球磁场又产生北极光。这种看法一直到现在为止，还只是臆测。如果我们可以把这些臆测确立为真理，那些真理从客观外在立场看意义就很大，可是从主观内在立场看却没有什么意义。

另一方面，我们可以从许多伟大而真正的哲学体系、所有伟大悲剧的结局，甚至从对人类道德和不道德两种极端行为及其良善邪恶性格的观察中，找到主观内在意义的实例。因为所有这些都是同一“实在”的不同表现，这个实在所具有的外表形态和客观世界是一样的，同时，在其客观化的最高阶段中显示它的最内在本质。

如果我们说客观世界只有物质意义而没有道德意义，那是一切错误中最大和最致命的错误，是根本的错误，是人类心灵和气质的真正荒谬；同时，从根本上看，无疑是信心化为反基督的趋势。然而，尽管世界上有许多宗教——每个人所持的，都与这些宗教体系相反，同时，每个人也都想用自己的神话方式，建立自己的宗教——但是，这个根本错误永远不会完全消灭，不时重新表现出来，直到普遍的怨愤使它不得不重新遁迹为止。

可是，不管我们多么确定地感到生命和世界的道德意义，然而解释和说明这道德意义，解决这意义与实相世界之间的矛盾，却仍然是个艰巨的工作。的确，这个工作相当艰巨，可能还要提出真正而唯一健全的超乎时间空间的道德基础，以及由此而带来的种种结果。道德方面的现实情况，很多都能证明我的看法，所以我不怕我的理论会被任何其他理论取代或推翻。

可是，如果大学教授们仍然不重视我的道德学说，那么康德的道德原则就会仍然在大学中流行。在这些道德原则中，目前最流行的一个是“人的尊严”。我在一篇名叫《道德责任的根据》的论文中，早就指出了这种看法的荒谬。所以，这里我只要说，如果有人问所谓人的尊严的基础是什么，我们会很快回答，说它是基于人的道德。换句话说，人的道德基于人的尊严，而人的尊严又基于人的道德。

除了这种循环论调以外，我觉得“尊严”这个观念，只能在一种讽刺意义下，用在一种像人类这种具有罪恶意志、有限智力而体质柔弱的东西身上。若人的观念是一种罪行，人的诞生是惩罚，人的生命是劳苦，而人的死亡是必然现象的话，人有什么地方值得骄傲呢！

所以，针对上面所述的康德道德原则，我想建立下列法则：当你与人接触时，不论是什么样的人，都不要根据他的价值和尊严对他做客观评价。不要注意他的恶意或狭隘的理解力、荒谬的观念；因为前者容易使你憎恨他，后者则容易使你轻视他。只注意他的苦难、他的需求、他的焦虑、他的痛苦，那么你就会常常感到和他息息相关，你会同情他，你所体会到的，就不是憎恨或轻蔑，而是同情怜悯，唯有这种同情怜悯，才是福音要求我们的安宁。抵制憎恨和蔑视的方式，当然不是寻求人的尊严，相反，而是把人当作怜悯的对象。

佛教徒在道德和文学问题方面，持有较深刻的见解，因此他们从根本罪恶出发，而不从根本德行出发；因为德行之出现，只是作为罪恶的相反事物或否定。根据施密特《东方蒙古史》中的看法，佛教所谓的根本罪恶有四：欲望、怠惰、嗔怒和贪欲。

但是我们也许会以骄傲代替怠惰，因为在《启发与好奇书信集》（1819年版，卷6第372页）中就是这样的，这里将嫉妒或憎恨当作第五种罪恶。我很相信我应该修正施密特的说法，因为事实上，我的做法符合伊斯兰教中信奉禁欲主义者的看法，伊斯兰教中信奉禁欲主义派，当然是受婆罗门教和佛教影响的。这派也认为有四种根本罪恶，他们把四种罪恶配成两对，因此欲望和贪欲相连，而嗔怒则和骄傲相连。与此相反的四种根本德行则是贞洁与宽大以及仁慈与谦逊。

当我们将东方国家所奉行的这些道德观念，与柏拉图一再述说的主要德行——正义、勇敢、自制和智慧——比较一下，我们就了解，后者并非基于任何明确观念，而是基于一些肤浅甚至显然错误的理由而选择的。德行应该是意志的性质，而智慧则主要是理智的属性。西塞罗所谓的“节制”，是一个非常不确定的名词，它可有各种不同的用法：可以指谨慎明辨或禁戒或保持健全头脑。

“勇敢”根本不能算是德行，虽然有时候勇敢是实现德行的工具；可是它也会成为卑鄙的仆人。实际上，它是节制的一种性质。甚至吉林克斯在伦理学序言中，也批评柏拉图所列举的德行，并以下述种种德行代替：勤俭、服从、公正、仁爱。这些德行，显然是不理想的。中国人把主要德行区分为五种：仁、义、礼、智、信。基督教的德行是神学的，非主要的，共有三种：信、爱、望。

我们对别人的基本倾向是妒羡还是同情，这一点决定了人类的美德和恶德。每个人都具有这两种完全相反的性质；因为，这些性质产

生于人在自己命运和他人命运之间所做的不可避免的比较。依这种比较结果对他个性的影响如何，决定他采取哪一种性质作为自己行动的原则。妒羡在人与人之间，在你与我之间，建立起一道坚厚的墙；同情则使这道墙变松变薄，有时候，甚至彻底把它推倒。于是，自我与非我之间的区别就消失了。

曾经被视为德行的勇猛，或者说得更确切一点，作为勇猛基础的勇敢（因为勇猛只是战争中的勇敢），应该更进一步地考查。古人把勇敢列在德行中，而把怯懦列在恶行之中；但在基督教教义中，却没有如此观念，基督教主张博爱和坚忍。在基督教教义中，禁止敌意存在，甚至不准抵抗。结果，对现代人来说，勇敢不再是一种德行。然而，我们必须承认，怯懦似乎与任何性格的高尚并不相违——如果只是因为对一个人显示太多忧虑的话。

不过，勇敢也可以看作是准备克服目前具有威胁性的不幸，以期避免未来的更大不幸；而怯懦所表现的，正好与此相反。可是，这种“准备”与坚忍属于同一性质，因为坚忍就是了解未来有比现在更大的灾祸，并且了解我们强烈地企图逃离或避免不幸，可能带来其他的不幸。因此，勇敢将是一种坚忍；同时，由于它使我们忍耐和自制，所以，通过坚忍的媒介，勇敢至少接近德行。

可是，也许我们可以从一个更高观点去看勇敢。在任何情形下，对死亡的恐惧都可以归因于对自然哲学缺乏了解，若了解的话，人就会相信自己活在一切外物中，正如活在自己身上一样，因而身体的死亡对自己没有多大损害，恐惧死亡只是建立在感情上的。但是给人类英雄式勇敢的，正是这种信心。所以，读者可以从我的伦理学中知道，勇敢、公正和仁慈的德行，都是来自同一根源。

我承认，这是对本问题采取的一种崇高的观点，除此以外，我无法解释为什么怯懦是可鄙的而勇敢是高贵优美的。因为，更没有其他观点可以使我们了解，为什么把自己看得重于一切的有限的个人——不，甚至把自己看成世界其他部分存在的基本条件——竟然不把保存自己置于其他目的之上。

因此，如果我们认为勇敢只基于效用，如果我只赋予它经验，不赋予它超越，那么就只是对它做了不充分的解释。也许是基于这种理由，卡尔德隆（1600～1681，西班牙剧作家兼诗人——译者）在勇敢问题方面，曾经表示过一种怀疑但却明白的意见，不，实际上是否认它的存在，并借一位年老而有智慧的部长之口，对年轻属下讲话时，表示他的否认。他说："虽然对自然的恐惧，所有人都是一样的，但是一个人却可以使自己看不到它而变成勇敢的。这就是形成'勇敢'的东西。"

至于古人与现代人对勇敢的评价之间存在差别，我们可不要忘记，古人所谓的德行，是指本身值得赞美的一切优点或性质，可能是道德方面或智慧方面的，也可能是肉体方面的。但是当基督教表示人生的基本倾向是道德时，于是只有道德上的优越才属于德行观念。同时，过去的惯例仍然存在于前辈拉丁语学者的著作中，也存在于意大利作家的作品中，"巨匠"这两个字的公认意义，就证明了这一点。

学者们应该特别注意古人之间这个德行观念的广大范围，否则可能就很容易造成困惑混乱。我可以举出斯托伯斯留下来的两段话，这两段话有助于我们达到这个目的。其中一段显然是从毕达哥拉斯学派哲学家墨托波斯著作中引来的，这段话表示，我们肢体每部分的均匀，被认为是美德。另一段则表示，鞋匠的美德是把鞋子做好。这也

可以帮助我们解释为什么古代伦理学系统中所提到的美德和恶德在我们这个时代伦理学中没有地位。

正如勇敢在美德中的地位还是一个尚无定论的问题一样，贪欲在恶德中的地位，也是如此。不过，我们不应把贪欲和贪婪相混，贪欲是拉丁文“贪婪”这个词最直接的意义。现在让我们对“贪欲”问题提出并考查“赞成和反对”的论证，最后的判断让每个人自己去做。

一方面，有人认为贪欲并非恶德，成为恶德的是与贪欲相反的奢侈浪费。奢侈浪费是由于只顾目前肉欲的享受，与这比起来，只存在于思想中的未来，根本不算一回事。奢侈浪费建立在一种错觉上面，认为感官逸乐具有积极性或实际价值。

因此，将来的贫乏和不幸是浪费者换取空虚、短暂以及仅为想象中逸乐的代价；或养成他对那些暗中讥笑自己的寄生者卑躬屈膝的得意的无意义的和愚鲁的自负，或对群众的注视和那些羡慕他富丽堂皇者的自负。因此，我们应该避开浪费者，就像他患了鼠疫一样，同时在发现他的恶德以后，及早和他断绝来往，免得将来因浪费而带来的结果来临时，还要替他承担责任。

同时，我们不要希望那愚笨地浪费自己财产的人，有机会保管别人财产时不会动用别人的财产。塞勒斯特将“浪费自己财物”和“觊觎他人财产”结合在一起是非常正确的。因此，奢侈浪费不但带来贫穷，而且会导致犯罪；在有钱阶级中，犯罪几乎总是奢侈浪费的结果。所以，《古兰经》说，一切浪费者都是“撒旦的兄弟”，这句话相当合理。

但是，贪欲所带来的是余裕，谁不欢迎余裕呢？如果一种恶德能产生良好结果，这种恶德一定是好的恶德。贪欲之产生，基于一个原

则，就是认为一切快乐在效用上只是消极性的，而包含一连串快乐的幸福则是幻想；相反，痛苦却是积极的，也是真实的。

所以，贪婪的人，抛弃前者以便从后者中保存更多一点，于是容忍和自制就是他的座右铭。而且，由于他知道不幸的可能是如此无穷无尽，危险的途径是如此多，所以他增加避免危险和不幸的手段，以便在可能时为自己建立一道坚固的护墙。

因此，谁能说预防不幸的小心谨慎是过分的呢？只有那知道命运的恶毒何处达到极限的人。即使是过度的小心谨慎，最多也只是一种只会害及小心谨慎者的错误，而不是有害于他人的错误。如果他从来不需要自己所收藏的财富，总有一天，这些财富将会有益于那些得天独厚的别人。

在那时以前，他把金钱从流通中收回，这件事也不是什么灾祸。因为金钱并非消耗物：金钱只代表某人实际上可能拥有的财货，本身并非财货。货币只是筹码，它的价值是它所代表的东西，而它所代表的东西是不能从流通中收回的。而且，把钱收回来，其他还在流通中的钱的价值，因此就提高了。

即使和别人所说的情形一样，很多守财奴最后为金钱而爱金钱，同样，另一方面，很多浪费者，他们花钱和浪费也没有更好的理由。与守财奴交朋友，不但没有危险，而且还有好处，它能为你带来很大的利益。因为无疑那些和守财奴最接近最亲密的人，当守财奴死去后，会获得守财奴克己的结果；甚至在他活着的时候，如果迫切需要的话，也可以从他那里得到一点接济。

无论如何，我们从他那里得到的比从浪费者那里所得到的，总可以多一点，因为浪费者本身也处于无助和举债的境况中。西班牙有一

句谚语说：硬心肠的人会比身上不名一文的人多给一点。从这些情形看来，贪欲并不是恶德。

从另一方面说，贪欲是一切恶德的根源。当肉体的快乐引诱一个人背离正道时，他的肉欲——他身上所包含的动物部分——该负责任。它的吸引力深深地影响他，使他屈服于当下的印象，他的行为根本不考虑后果。可是，相反，当他因年老体弱而达到一种境况时，他过去戒绝不了的恶德，就会自动离他而去，追求肉体快乐的能力也没有了。如果他这时转向贪欲，则心智上的欲望比感官上的欲望，保留的时间更久。

代表世界上一切财货也代表抽象财货的金钱，现在变成了满布肉体上熄灭的欲望的干枯躯体。这些欲望在爱财的方式下重新复活。感官上短暂的快乐，已变成对金钱深思熟虑的贪求。这种对金钱的贪求，像贪求金钱所表示的目的物一样，在性质上是象征性的，也是无法消灭的。

这种对现世快乐的持久的贪爱——似乎是一种经过长久时间以后便会自动失去的贪爱。这种显然根深蒂固的罪恶，这种肉体上高尚文雅的欲望，是集一切欲望的抽象形式。一切欲望对这种抽象形式的关系，就像特殊事物对普遍观念的关系。所以，贪欲是老年人的恶德，正如奢侈浪费是年轻人的恶德一样。

这种赞成和反对的争论，是人们设想出来使我们接受亚里士多德“中和”的道德的，也是下述思考所支持的一种结论。

人类的每一种完美，都与一种本身势将形成的缺点联系在一起。但是，如果我们说每一种缺点都与某种完美联系在一起，也是对的。因此我们时常发现，如果我们对某人发生误解，那是因为我们认识他

时，把他的缺点和这些缺点联系在一起的完美混在一起。我们似乎觉得谨慎小心的人是懦夫，节俭的人是守财奴，浪费者是慷慨大方的，粗鲁者是直爽诚恳的，而鲁莽者是带着自信而工作的人，还有许多类似的例子。

凡是活在人类世界中的人，都会一再地感觉到，道德的低落和心智的无能彼此密切相关，好像从一个地方产生出来似的。不过，我已经详细地告诉过大家，情形并非如此。为什么看来如此？那只是由于一个事实：我们时常发现两者在一起，而环境也需要我们拿两者之一的经常出现来加以解释，因此我们很容易看到，两者不得不出现在一起。

同时，我们不要否认，两者彼此互利。一个没有智慧的人，易于表示出自己的不义、卑鄙和恶毒，可是一个聪明的人则知道如何掩饰这些性质。相反，内心的邪恶是如何常常使人看不到真理，看不到自己智慧所能把握的真理！

然而，任何人都不应说大话。正如每个人，甚至最伟大的天才，在某一知识范围内，都有其非常确定的限度，因而与本质上邪恶而愚笨的人类大众本源相同。同样，每个人在本性上也都有某种绝对邪恶的一面。

即使最好的性格，不，即使最高尚的性格，有时候也会因隔离的堕落腐败的特性而使我们感到吃惊，好像它和人类密切相关似的。而且，残酷——就是要在那种情形下发现的。因为，正由于他身上具有这种东西，具有这种邪恶原则，他才必然地成为人。基于同样理由，一般世界也是我对它的明白反映所表现出来的情形。

但是，尽管如此，一个人与另一个人之间的差别还是很大的，许多人在看到别人和自己的实际情形一样时，会觉得可怕。啊，为道德上某种邪恶心理，不但要使他所喜爱者看透一切遮盖物，而且要揭起伪装、欺骗、虚伪、借口、虚假和欺诈的面纱，这面纱是遍布在一切事物之上的！要显示出这世界的真正坦诚是多么少！而在一切道德的外衣后面，在最内在的深处，是如何常常隐藏着不义邪恶！正因为这个理由，许多好人与禽兽为伍：因为如果没有狗类可以让人类毫不怀疑地看着它们忠诚的脸面，一个人怎能摆脱人类无穷的假装、虚伪和恶毒呢?

因为我们文明世界除了一大伪装以外，还有什么东西呢? 在文明世界里，你可以遇到骑士、僧侣、士兵、学问家、律师、传教士、哲学家以及其他各种各样的人物！但是，他们并非真正像他们所伪装的那样，他们只是我们的假面具，通常在这些假面具之后，都是些赚钱的人。

我想，有人戴上法律的面具，只便于自己可以给另一个人一顿痛殴；另一个人则以同样意向选择爱国者的假面具和大众福利的假面具；第三个人则选择宗教或教义为假面具。人们往往戴上哲学或慈善事业及其他种种名义的假面具来追求各种目的。

女人的选择范围比较小。通常，她们是利用道德、谦恭和家庭生活的假面具。因此，有很多一般的假面具，未带任何特殊性。我们到处可以看到这种面具，在这种面具中，人们所喜欢的是正直的行为、诚实、礼貌、真挚的同情心和微笑的友谊。我已经说过，通常所有这些面具只是某些工商业或投机买卖的伪装。在这方面，只有商人才形成坦诚阶级。他们是唯一把自己本来面目表露出来的人，所以他们来来去去根本没有任何面具，因而社会地位也低。

一个人在一生中应该及早知道，自己所处的世界原是一个伪装的世界，这一点是非常重要的。因为如果不这样的话，就不会了解和忍受许多事情，甚至对这些事情完全感到迷惑。

这就是“邪恶”所喜欢的东西。在同样职业的那些人手中，甚至最珍贵和最伟大的东西也受到忽视：对真理和伟大能力的憎恨，学者们在自己领域内的无知，真正货物几乎经常受到轻视只成为特殊需要的东西。所以，即使年轻人，也应该及早告诉他，使他知道，在这个伪装的世界里，苹果是蜡制的，鲜花是丝制的，鱼是纸板制的，一切东西都是玩具和没有价值之物。他可能看到的两个从事交易的人，一个拿假货来卖，而另一个用假钞来付货款。

但是，还有更严重的问题需要加以考虑，也有更坏的事情需要记载下来。人根本是野蛮的，是可怕的野兽。只要我们看看我们所谓的文明如何驯服和约束他，就可以知道这一点。因此我们害怕不知道什么时候，他的本性会爆发出来。不论什么时候，不论什么地方，只要法律的链锁和秩序松弛下来而代之以无政府状态，他就会露出本来面目。可是，我们不必等待无政府状态来临以了解这个问题。无数新旧资料使我们相信，人的无情残酷方面，毫不下于老鼠和土狼。

最有力的一个例子，是1841年出版的一部书中指出的，这部书的名称是《奴隶制度与北美合众国国内奴隶贸易》，是为答复英国反奴隶制度协会对美国反奴隶制度协会所提的问题。这部书是对人类提出最大控诉的一部书。没有一个人能在写下这部书时不感到恐惧，很少人在写下这部书时不落泪。

因为不管读者对奴隶制度的不幸状况所听到的或想象的或幻想的是什么，或对于人类一般的残酷所听到的或想象的或幻想的是什么，如果你读到那些披上人类外衣的恶魔，那些固执己见、上教堂、守安

息日的恶棍——尤其是英国国教教士——对付那些落入他们残酷控制之下的无辜黑人兄弟的方式，那么上面所述的情形就微不足道了。

其他例子是从褚第《秘鲁游记》和麦克劳德《东非游记》中引来的。前者描写秘鲁军官对待士兵的情形，后者告诉我们在莫桑比克的葡萄牙人如何冷酷残忍地对待他们的奴隶。但是我们不必到地球另一边的新世界去找寻例子。1849年在英国，短时期内，有成百的丈夫毒杀妻子，或妻子毒杀丈夫，或丈夫和妻子共同残杀他们的子女，或以饥饿和虐待方式慢慢折磨子女至死，他们的目的无他，只是为了领取丧葬费，因为他们曾为死者向丧葬会所（即现代的保险公司——译者）保有死亡险。为了这个目的，一个小孩往往向几处地方投保，甚至有的同时投保二十处之多。

这种情形确实属于人类犯罪记录上最悲惨的一页。但是，这是人类内在固有的天性。每个人身上所具有的，首先是强烈的自我中心主义，这种自我中心主义以最大的自由突破公理和正义的约束，像日常生活中小规模表示的以及历史上各时期大规模表示的一样。对欧洲势力均衡的公认需要以及保存这种均衡的急切情形，不是证明了人是残忍的野兽吗？不是证明了人一看见较弱者接近自己就会立刻扑上去吗？同样的情形不是可以用在日常生活中的琐事上吗？

但是，在我们本性中的无限自私以外，每个人心中多少都有一些憎恨、愤怒、忌妒、怨恨和恶毒累积在一起，就像毒蛇牙齿上的毒液一样，并且只等待发泄自己的机会，然后像不受束缚的魔鬼一样咆哮狂怒。如果一个人没有机会逃避，最后他利用最小机会的帮助，并且借想象力使最小的机会渐渐成为大机会。因为，不管它多么小，都足以引起他的愤怒。

然后他会尽其所能地把它扩大。我们在日常生活中会发现这种情形，这种突然的爆发，在“对某件事上发泄自己的烦恼”的名义下，是众所周知的。我们也许看到了，如果这种突然的爆发没有遇到阻碍，那么爆发的主体一定会感到对他们比较好些。所谓发怒并非没有快乐，这是一个真理，甚至亚里士多德也描写过这个真理。亚里士多德还从荷马书中引出一段话，荷马告诉我们，发怒比蜜糖还要甜。

但是，不仅在发怒中如此——在憎恨中也是如此，憎恨与发怒的关系，就像慢性病与急性病的关系，一个人可以恣意憎恨而获得最大的快乐：

既然憎恨是最久的快乐，

人们在匆忙中爱，却在悠闲时憎恨。

高宾诺在其《人种论》一书中，称人为“伤害他人的卓越动物”。人们不满意这种说法，因为他们觉得这击中了他们的要害；但高宾诺的说法是很对的，因为人是唯一使别人遭受痛苦而不带其他目的的动物，人使别人痛苦没有旁的目的，只是为了使别人痛苦。

其他动物除了满足自己的饥饿或在悍斗中以外，绝不会如此的。如果有人说老虎杀死的比吃掉的多，那么我们可以说老虎杀死它的牺牲者，只是为了吃它；如果老虎不吃它，唯一的解释就是法国人所说的“它的捕食能力大于它的胃”。没有一个动物，只为折磨而折磨另一个动物，但人却如此。正是这种情形，构成人类性格中的残忍特质，这种残忍特质比纯粹兽性更坏。

我曾经在广泛意义下说到过这个问题，但是甚至在微小事物上，这种情形也是很明显的，每个读者都有机会看到这种情形。例如，如果两条小狗在一起玩耍——看到这种情形是多么令人愉快，多么可爱

——有个三四岁的小孩加入它们，小孩一定会用鞭子或棍子打它们，因此即使在那种小小年纪，就表现出自己是制造伤害的卓越动物。

喜欢嘲弄别人，喜欢使用诡计，这是相当普遍的现象，这种现象也可以归于同一来源。例如，如果一个人表示讨厌别人的打扰或其他小小的不便，不会有人会因这种表示就不带来骚扰或不便的。

的确，一个人应该小心谨慎，不要对任何微小的不幸或灾祸都表示憎恶。相反，他也应小心，不要对任何琐事表示喜乐，因为如果他这样做，人们的行为就像狱卒一样，当狱卒发现囚犯辛辛苦苦驯服一只蜘蛛，而以看着它来取乐时，他会立刻把它踏在脚底下。这就是所有动物都害怕看到人类甚至害怕看到人类足迹的理由，并不是它们的本能欺骗它们；因为只有人类才打猎，打猎对他们没有什么用，不过也没有什么害。

因此，事实上在每个人的内心中都藏有一头野兽，只等待机会去咆哮狂怒，想把痛苦加在别人身上，或者说，如果别人对他有所妨碍的话，还要杀害别人。一切战争和战斗欲望都是由此而来。如果要减轻这种趋势并在某种程度以内对它加以控制的话，就要充分地运用智慧。如果高兴的话，可以称此为人性的根本邪恶。

不过，我认为人生不断痛苦地煎熬，想在别人身上产生痛苦以减轻自己痛苦的，就是生活意志。

但是，在这种方式之下，一个人便渐渐在自己身上显出真正的残忍和恶毒。我们也可以说，根据康德的看法，物质只通过扩展和收缩两种对立势力而存在，同样人类社会也只通过憎恨、愤怒和恐惧等对立势力而存在。

因为在我们每个人的生活中，总有一个时候，本性的恶毒会使我们从事谋杀行为，如果不会带来太大恐惧的话。并且，如果愤怒不是早已存在于他心中，那么这种恐惧会使一个人成为孩子们取笑的对象。

但是人性中最坏的特点是幸灾乐祸，是对别人的不幸遭遇感到幸灾乐祸。这是一种非常残忍的感情，也是从残忍中产生出来的。说真的，只是从实际中产生的理论。一般看来，关于这点我们可以说，它占据了本为怜悯应占的地位——怜悯是这种感情的反面，也是所有真正正义和慈悲的根源。

嫉妒与怜悯也是相反的，只是另一种意义下的相反而已；换句话说，嫉妒产生于一种与产生幸灾乐祸心理直接相反的原因。怜悯和嫉妒的对立以及怜悯和幸灾乐祸心理的对立，主要是基于产生它们的时机。在嫉妒情形下，嫉妒只是我们感觉到的原因的直接结果。这就是嫉妒虽是一种不好的情感却可加以解释的理由。一般来说，嫉妒是非常合乎人情的，而幸灾乐祸心理则是残酷可怕的，幸灾乐祸所带来的笑骂，简直是来自地狱的声音。

以前我说过，幸灾乐祸心理取代了本为怜悯应占的。相反，嫉妒所占的只是没有引起怜悯的地方，或者说得更确切一点，嫉妒所占的只是引起与怜悯相反感情的地方。嫉妒发生在人类心中，就只是作为这种相反的感情。所以从这个观点去看，嫉妒仍然可以算是一种人类的情操。不，恐怕没有一个人能够完全避免嫉妒。

因为当一个人看到别人享受某些东西而自己没有这些东西时，就会更加感到缺乏这些东西，这是一种自然现象。不，甚至是一种必然现象。但是，这种情形本来不应该使他憎恨那个比自己幸福的人。可是，真正的嫉妒正是这种憎恨。当某人的幸福并非幸运所赐或由于机

会或由于别人的恩惠而是由于自己天赋的才能时，我们就不应该嫉妒他。因为一个人固有的一切东西是基于形而上的，也有更高的证明。

我们可以说，这是神的恩宠赐给他的。但是不幸的是，正是在这种个人利益的情形下，嫉妒是最不能兼容的。于是，一个有智慧的甚至天才人物，只要他所处的地位不能高傲而大胆地藐视这个世界，如果他不为自己的存在求恕的话，就无法为这世界所容。

换句话说，如果嫉妒之产生只是由于财富、地位或权力，那么这种嫉妒常常可以被一种自私心理所压倒，这种心理以为，只要有机会便有希望从被嫉妒者那里得到帮助、快乐、支持、保护、改进等等，或者以为和优于自己的人接触，至少可以从他身上反射出来的光彩中得到光荣。这里还有一个希望，就是也许有一天自己会获得这些益处。

可是，相反，如果嫉妒的对象是天赋的才能或个人的优点，如女人的美丽或男人的智慧，就没有任何安慰或希望。因此只有痛恨那享有这些优点的人，于是唯一的希望是报复他。

但是，这里嫉妒的人处于不利的地位。因为，一旦我们知道那些打击是从他而来的，这些打击就没有力量。所以他小心地隐藏他的感情，好像这种感情是隐秘的罪恶似的，因此为了能在不知不觉间伤害他嫉妒的对象，他就变成一个不断想出诡计、策略来掩饰和隐藏手段的人。

例如，由于假装毫不关心，他会故意忽视那些使他深觉忧伤的长处；既不会看它们，也不会认识它们，也不曾观察甚至听到它们，于是使自己变成一个精于掩饰的人。他会以最大的技巧完全忽视那些具有光辉品质啮噬着他内心的人，并且他的行动好像表示他是一个完全

不重要的人。他会毫不注意他，有时候甚至根本忘记他的存在。但是，在暗中却摆脱一切而小心翼翼地尽力设法剥夺那些表现这些长处而成为众所周知的机会。

于是他暗中以不友善的批评、讽刺、嘲笑和诽谤等方式来攻击这些长处，就像从洞穴中喷出毒汁的蟾蜍一样。他会热烈地赞扬不重要的人们，甚至在这方面还做出一些毫不相关的或恶劣的动作。

总之，他会变成阴谋诡计中善变的人，以求伤害别人而不让别人知道。但是这有什么用呢？尽管如此，眼光厉害的人，一眼就可以看出来。即使别的东西不能使他显露本相，然而他偷偷地避开和逃避自己嫉妒对象的方式，也会使他显露本相，他愈是显得孤独，便愈是显著；这就是漂亮女孩们没有同性朋友的原因。

他所表现的无缘无故的憎恨，也显露出他的本相——这种憎恨在任何环境中的激烈爆发中发泄出来，不管这些环境是多么微不足道，虽然这些环境往往只是自己想象的结果。世界上有多少这种人，可以赞美他是中庸之道，就是说，有多少人具有一种为平凡人而设想的美德。然而这正是需要加以注意的美德。

对我们的自觉和荣誉而言，没有东西比看到藏在意识深处并表现意识倾向的妒羡更令人喜悦。但是千万不要忘记一个事实，凡有妒羡的地方就有憎恨，同时，更不要错把任何妒羡的人当作朋友。

所以我们最好先看清楚妒羡到底是怎么一回事。我们应该对它加以研究，去发现它的秘密，因为它无所不在，并且潜伏在暗中；或者正如我以前所说的，像一只藏在黑暗角落里的有毒蟾蜍。它既不值得宽恕，也不值得同情。但是由于我们永远无法调和它，所以我们的行

为规范是应该蔑视它，同时，由于我们的幸福和荣誉对它来说是一种桎梏，所以我们乐于蔑视它：

嫉妒会永远理解你；

所以你可能会嘲笑他的自信，

你的幸福，是你赞美他的痛苦：

诸如鼓楼上他放肆地折磨你。

我们一直在观察人类的邪恶方面，因此我们充满着恐惧感。但是现在我们要看看人生的不幸，而当我们看到人生的不幸也为这不幸的情景而感到恐惧时，就要回头再看看人类的邪恶。

我们会发现人生的不幸和人类的邪恶彼此相互影响，我们将感到事物的永久正义公理，因为我们将认识到世界本身就是对它的最后审判，而我们也将开始了解为什么凡是有生命的东西都必须付出生存的惩罚，最先是活着的时候，然后是死亡的时候。因此，惩罚的不幸和罪恶的不幸是一致的。

从同样的观点来看，我们对生活中经常使自己感到厌恶的极大多数人所具有的那种智能失去愤慨了。在佛家所谓的轮回中，人的不幸、人的邪恶和人的愚痴完全是彼此相应的，并且大小一致。但是如果由于某种特殊动机，只注意其中一个并对它加以特别观察，那么就似乎凌驾于其他两个之上了。不过这是一种幻象，也只是它们广大范围的结果。

万事万物都显示这个轮回，尤其是人类世界，在人类世界中，从道德观点看，是非常卑鄙和自私的，从理智观点看，是非常无能和愚钝的。然而，尽管是间歇性的，尽管是新奇的，但也表现出诚实、善

良，甚至高贵；并且表现出大智，有思想的头脑和天才。这些决不会完全消灭，只是像从巨大的黑暗物体发出的点点光线一样。我们应该把它们当作一种保证，即这个轮回含有良善的补偿原则，这补偿原则能够突破整个轮回，也能充塞和解放整个轮回。

读过我伦理学的读者们都知道，对我来说，道德的最后基础是吠陀和吠檀多哲学中所建立的神秘公式，即“就是你自己”所表现的真理，这个真理是对一切生物而言的，包括人类和动物。

基于这个原则而产生的行为，例如慈善家的行为，的确可以视为神秘主义的起源。所有纯粹善意产生的善举都显示着，凡是从事这种善举的人，都与现象世界直接冲突。因为他把自己和另一个人视为一体，其实两者是完全分别存在的。

因此一切公正无私的良善都是无法解释的，它是一种神秘。为了要解释它，就只能诉诸种种虚构想象。当康德推翻了所有其他关于有神论的论证时，只承认一个论证，即对这种神奇行动以及类似的其他行动给予最好解释和解决的那种论证。

因此，他认为它是一种在理论上无从证明的假设，可是从实际观点来看却是有用的。但是我却可以怀疑，到底他是不是真正重视这一点。因为将道德建筑在有神论上，其实是把道德变为自我主义。诚然，虽然英国人和我们社会上最低等的阶级并不觉得更有任何其他基础的可能。

我们上面所说的在另一个客观出现我们面前的人身上认识自己真实生命的说法，在下述情形中以一种特别美妙而明显的方式表现出来，即一个注定要死而没有任何得救希望的人，全心全意地为了别人的幸福而牺牲自己，并希图拯救别人。在这种事例中，有一个大家都

知道的描写一个仆人半夜在院子里被疯狗咬伤的故事。她认为自己没有希望了，所以便抓住疯狗把它关进畜舍，不让它再咬别人。

在那波利，还有一个故事，梯施拜因曾在他的一幅水彩画中描写过这个故事。有个儿子背着父亲逃开一股汹涌奔向大海的急流。在吞噬一切的自然力量之间只留下一片狭长的陆地时，父亲命儿子把自己放下来以免儿子被洪水卷走，否则两个人会同归于尽。儿子听从父亲的话，当他离去时，对父亲投以最后的一瞥。

司各特在其《米德洛西恩的监狱》（苏格兰一乡村——译者）一书第二章中，以巧妙方法所描写的历史环境也是完全相同的。书中描写两个被判死刑的囚犯，其中一人的笨拙使得另一个人被捕，所以，他很高兴地在小教堂接受最后祈祷然后击倒卫兵而使另一个人脱逃，这时，他根本没有替自己设想一下。在一幅也许为西方读者所不喜欢的版画中描绘的情景，也应该属于这个范围——这里，我是指描写一个跪着等待枪毙的士兵挥舞着布片来吓走想要跑到自己面前的狗。

在上面所说的所有事例中，我们看到一些面对某种直接毁灭性，而不想再救自己却将自己全部力量去救别人的人。被毁坏的只是一种现象，而所谓毁坏本身也只是一种现象，相反，另一方面，遇到死亡者的真正生命并没有接触到死亡，继续活在别人身上，继续活在那现在还感觉它存在的人身上，对于这种意识，如何能有更明白的表现呢？因为如果不是这样，如果将要毁灭的是他真正的生命，那么，他怎能尽自己最后的努力来对别人的幸福和存在表示明显的同情心呢?

一个人有两种不同的方式感到自身的存在。一方面，他可以对它具有经验的知觉，正如它的外在表现一样——这是一种小到几乎接近消失的东西。置身于一个在时空方面属于无限的世界里，只是短暂地活在这个世界，而且每隔三十年又要重新更换一代的千百万人中的一

个。另一方面，一个人也可以由于发掘自己的本性而认识自己是完整的。事实上，他是唯一的真正生命。并且，这个真正生命再度在别人身上发现自己的存在，别人从外界出现于我们之前，好像是我们的镜子。

在这两种人类借以认识自己到底是什么的方式中，第一种方式只把握到现象，这只是个体化原理的结果；可是第二种方式使人直接认识自己就是“物自体”。康德的思想支持我这个看法的第一方面，吠陀思想支持我这个看法的两方面。

的确有人反对第二种方式。这可以说是假定同一生命能够在同一时间内存在于不同的地方，而且在每个地方都是完全的。虽然从经验的观点看，这是最显而易见不可能的事——甚至是荒谬的事——然而，对物自体而言，却是真实的。从经验上看，它的不可能和荒谬不合理只是由于现象所取的形式而与个体化原理是一致的。

因为物自体、生活意志，整个不分地存在于每一样东西上，包括一切曾经存在过的东西、现在存在的东西以及未来将要存在的东西，甚至在最微小的东西上面，情形也完全一样。这就是为什么每个东西，甚至最小的东西，也会对自己说，只要我自己安全，就是让整个世界毁灭也在所不惜。

事实上，纵使只有一个人留在世上而其余的人都毁灭，那个还留在世上的人仍然会完整无损地拥有这整个世界，并且会嘲笑世人的毁灭是一种错误幻象，这里可能还有一个相反的结论和这个结论对立，就是说，如果那最后留在世上的人也要毁灭的话，那么这整个世界也会由于他的毁灭而和他一块儿毁灭。神秘主义者安格鲁斯·西利西斯就是在这种意义之下表示，如果没有他的话上帝无法留存片刻，并且表示如果他要毁灭，上帝也必然要死：

我知道，没有我，上帝连瞬间也不能存在；

我若不要，上帝就只是必须放弃的幽灵。

但是，经验的观点在某种范围以内，也可以使我们认识我们自身确能存在于其他在意识上和自己分立而不同的人们身上，或者说至少是可能如此的。梦游者的经验就显示这种情形。虽然他们仍然保留着自我的同一性，可是当他们醒来时，对自己在不久之前所说的、所做的和遭遇的一切，却一无所知。同样，个人意识也完全是一种现象，所以即使在同一自我中，也能产生两种意识，而彼此互无所知。

注释：

本章请刘大悲先生译自《叔本华精粹》一书，以补本书篇幅的不足。（译者）

叔本华年谱

1788年

2月22日诞生于波兰的格但斯克。

1793年

普鲁士军队占领格但斯克（改称为但泽），叔本华一家举家迁往汉堡。

1797年

叔本华的父母旅行途经巴黎，让叔本华寄居于友人古列佛埃尔家中。其妹阿德莱诞生。

1799年

返回，接受正规学校教育，奠定法语语言文学的基础。

1802年

确立研究哲学的志向。

1803年

与其父约定，放弃学术研习，参加他父母的长期的长途旅行。此次旅行，从当年春天开始，历时近两年，足迹遍历比、法、瑞士、英等国。旅行期间曾滞留英国教会学校三个月。

1804年

秋天，旅行结束，回到但泽，接受基督教的坚信礼。

1805年

春季，投身商界。父亲过世。

1806年

母亲迁居魏玛。

1807年

经母亲同意，放弃商业生涯。7月赴科塔，延聘费尔士指导一般功课，并聘请私人教师补习希腊文、拉丁文，兼习德语，研究文学。秋季，因写诗嘲笑某教授，被迫离开科塔，回到魏玛。此后，专心埋首书本，研究希腊拉丁数学、历史等，历时两年。

1809年

9月进格丁根大学医学院。第一年学习医学、历史、物理、植物学，第二年转入哲学院专研柏拉图、康德及亚里士多德、斯宾诺莎，并旁听天文学、生理学、法学等。

1811年

夏末转至柏林大学，除哲学外，还研究自然科学。

1813年

完成博士论文《论充足理由律的四种根源》，荣获耶拿大学哲学博士学位。11月，回魏玛与歌德订交，受歌德宠信，邀为座上客，并受重托研究色彩学的理论。

1814年

夏季，离开魏玛。赴德累斯顿，结识浪漫诗人梯克。确立哲学系统。

1816年

出版《论视觉与颜色》。

1818年

春季，出版《作为意志和表象的世界》。9月赴意大利旅行，目的是搜集哲学资料，共花费时间两年。

1819年

主要著作寄赠歌德。歌德致信其妹，大赞叔本华的天才和文章的风格。

1820年

3月赴柏林任教。

1821年

8月，与女房客发生诉讼案。

1822年

5月离开柏林，重游意大利。

1823年

因病，右耳失聪。

1824年

回德累斯顿。准备翻译休谟作品，未果，只写了一篇序言。

1825年

重回柏林，为诉讼案奔走。

1826年

5月，诉讼案判定叔本华须供养女房客一生。

1826年

7月，重回柏林大学讲课，再度失败。闭门读书，翻译西班牙作家格瑞显的著作。

1831年

霍乱袭击柏林，叔本华逃离柏林。

1832年

定居法兰克福。

1836年

用科学的研究结果推证他的核心理论，写成《论处于自然界中的意志》一书。

1839年

参加挪威皇家学会征文比赛入选，题目为：《意志自由与哲学中的必然性理论》。

1840年

报名丹麦皇家学会《道德责任的根据》论文比赛，落选。

1841年

收集两篇比赛论文，出版《伦理学的两个基本问题》。

1843年

增补“主著”，完成《作为意志和表象的世界》全部哲学系统，致信书局老板出版，初被拒，再以“性爱的形而上学”的名义，卒获允。

1844年

《作为意志和表象的世界》增订版发行。

1846年

与佛劳因斯特订交，彼此或面谈或通信，交往频仍。

1850年

完成《论文集》，致信佛劳因斯特，要求设法找寻出版商。

1851年

出版《论文集》。

1854年

瓦格纳题献给叔本华一部歌剧《尼伯龙根的指环》，并称赞他的音乐哲学。

1855年

声誉大著，在法兰克福举办“叔本华油画像展览会”。

1856年

身体仍健壮，但左耳听力渐差。

1860年

9月21日猝然逝世。

经典天天读．哲学经典

台湾经典译本首次引进　宝岛畅销40余年

作为意志和表象的世界

[德]叔本华◎著　[台]刘大悲◎译

哈尔滨出版社
HARBIN PUBLISHING HOUSE

经典天天读·哲学经典

作为意志和表象的世界

［德］叔本华◎著　　［台］刘大悲◎译

哈尔滨出版社

黑版贸审字08-2014-085

图书在版编目（CIP）数据

作为意志和表象的世界／（德）叔本华著；刘大悲　译．—哈尔滨：哈尔滨出版社，2015.4

（经典天天读．哲学经典）

ISBN 978-7-5484-2044-6

I．①作…　II．①叔…②刘…　III．①叔本华，A.（1788～1860）—哲学思想　IV．①B516.41

中国版本图书馆CIP数据核字（2014）第254602号

书　　名：作为意志和表象的世界

作　　者：［德］叔本华　著　［台］刘大悲　译

责任编辑：陈春林　张　薇

责任审校：李　战

装帧设计：回归线视觉传达

出版发行：哈尔滨出版社（Harbin Publishing House）

社　　址：哈尔滨市松北区世坤路738号9号楼　　**邮编：**150028

经　　销：全国新华书店

印　　刷：北京市文林印务有限公司

网　　址：www.hrbcbs.com　　www.mifengniao.com

E-mail：hrbcbs@yeah.net

编辑版权热线：（0451）87900271　87900272

邮购热线：4006900345　（0451）87900345

销售热线：（0451）87900201　87900202　87900203

开　　本：680mm×960mm　1/16　印张：19.5　字数：270千字

版　　次：2015年4月第1版

印　　次：2015年4月第1次印刷

书　　号：ISBN 978-7-5484-2044-6

凡购本社图书发现印装错误，请与本社印制部联系调换。　服务热线：（0451）87900278

本社法律顾问：黑龙江佳鹏律师事务所

目　录

叔本华的生平及哲学

译者的话

英译者序言

卷一　表象世界初论

　　第一层面　遵循充足理由原则的表象：经验与科学的对象

卷二　意志世界初论

　　第一方面　意志的客观化

卷三　表象世界再论

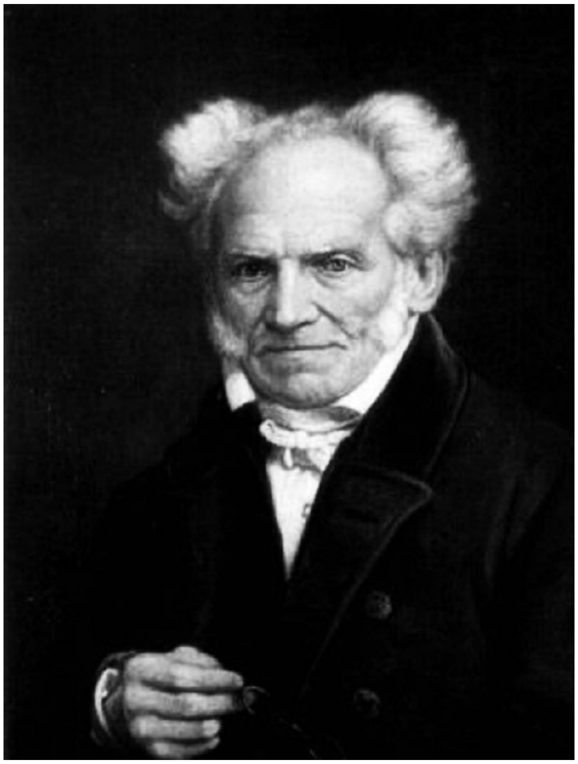
　　第二层面　与充足理由原则无关的理念柏拉图的观念：艺术对象

卷四　意志世界再论

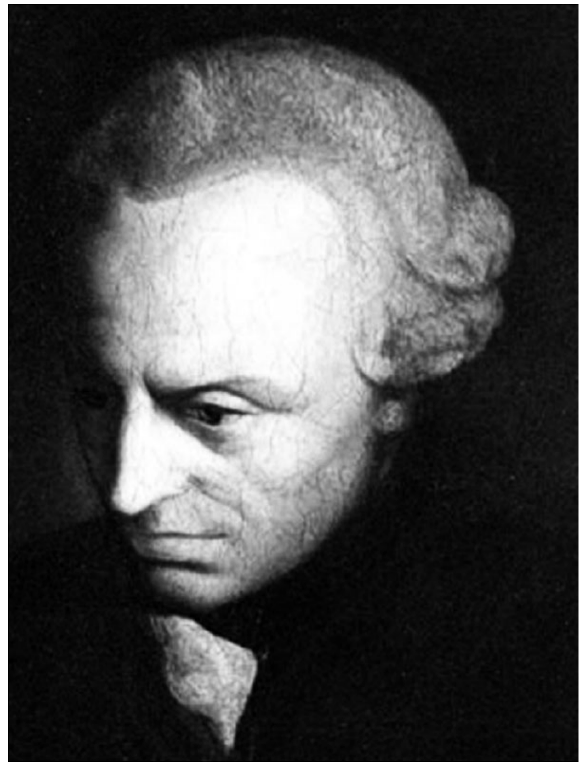
　　第二方面　达到自觉状态时，生命意志的肯定和否定

叔本华年谱

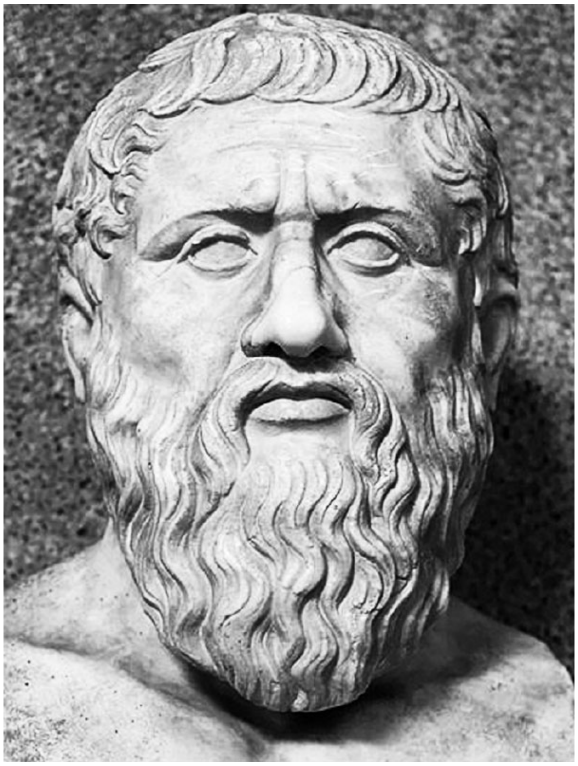
返回总目录



德国哲学家叔本华（1788～1860）



叔本华思想来源之一：德国哲学家康德（1724～1804）



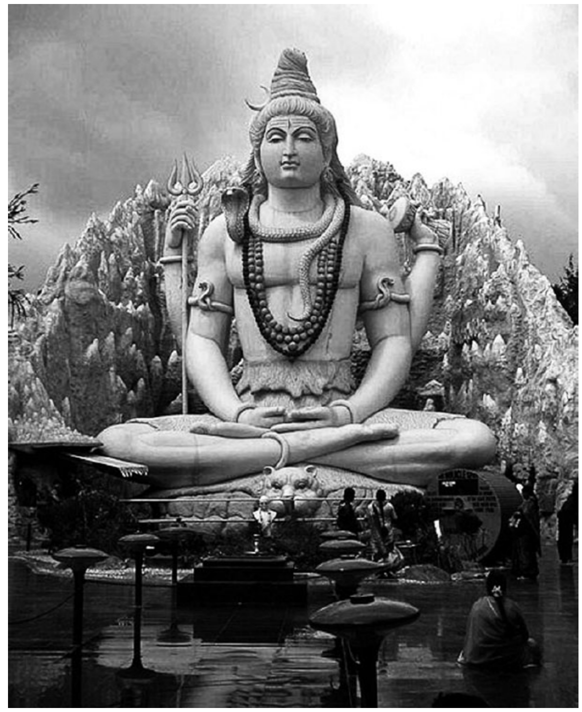
叔本华思想来源之一：古希腊哲学家柏拉图



完成《作为意志和表象的世界》第一部时的叔本华



印度教创造之神：梵天。叔本华用之比喻他哲学思想的“理智”概念



印度教毁灭之神：湿婆。叔本华用之比喻他哲学思想的“意志”概念



印度教守护之神：毗湿奴。叔本华用之比喻他哲学思想的“表象”概念

叔本华的生平及哲学

> 想一个自己从未深入思考的问题是危险的，我们读书是别人替我们思考，我们不过是在重复作者的精神过程而已。所以一个人如果整日读书，他将逐渐失去思考能力。
>
> ——叔本华

叔本华（1788～1860）在世时，他的哲学整整沉寂了三十多年，最终，他像一个从一场长期艰苦的战争中凯旋的英雄，顿时名噪全欧，誉满天下。各国人士络绎不绝地去拜访他，全国的报章杂志不断登载他的名字；他的信徒们，三番五次替他做肖像画、做雕塑，当神一样供奉在屋中顶礼膜拜，说来令人难以置信，竟然有两位太太也曾去造访。我们这位素来被称为极忧郁、极悲观的哲学家，最后，“乐观”地躺在沙发上溘然长逝。

近代，很多思想家、文学家、艺术家，如尼采、克尔恺郭尔、瓦格纳、托马斯·曼等，无不直接或间接地受叔本华哲学的影响。其中尤以尼采所受的影响最大。这位狂傲不羁的存在主义先驱，在回忆购买叔本华的代表作《作为意志和表象的世界》的情景时，这样写道：

> 一个不知名的幽灵，悄然对我说：赶快把这本书带回去！我一回到家，随即把我的宝贝翻开。我屈服在他那强力、崇高的天才魔力之下了。

他花了十四天的工夫，几乎是废寝忘食地沉浸在那本书中。他又说：

> 我像热爱叔本华的所有读者一样，刚读第一页，便恨不得一口气把全书读完。而且，我感觉到，我是很热心地、专注地倾听他吐出的每一个词每一句话。

叔本华的哲学为何有如此深远的影响？有如此魅力？当然，首先得归功于他独树一帜的“意志哲学”，此外，他超群的语言才华也功不可没。华莱士在《叔本华的一生》中这样写道：

> 当读者翻开《作为意志和表象的世界》这本书的瞬间，最先获得的印象就是他那独特的语言。这里面没有像谜团一般的康德式术语，没有黑格尔诡异的辩证法，没有斯宾诺莎的几何学：一切都既清楚而又有次序，全部美妙地集中于对主要概念——意志世界、斗争、痛苦——的论述上。
>
> 何等直率坦诚！何等生动有力！何等坚强刚直！他的前辈们，曾以种种理论对那不可见的意志提出抽象的解释，然而这些理论很少能清楚明白地揭示世界的真相，而叔本华，作为一个商人的儿子，在叙述、举例和推论方面都很详明，甚至还富有幽默感。

叔本华1788年2月22日诞生于波兰格但斯克，他父亲名叫海因里希·弗罗里斯，母亲名叫约翰娜·亨利德。两人在1785年结婚，当时海因里希38岁，约翰娜19岁。

叔本华的先祖原是荷兰人，在他的曾祖父时代才移居格但斯克。他们一家，素来就是有钱有势的地方望族，俄皇彼得大帝和皇后凯瑟琳到格但斯克游览的时候，他的家就作为俄国皇室的专用招待所。家业传到他祖父手中，他祖父把事业扩展，又置了许多产业，家庭声势更加浩大。

他的父亲个性刚愎而且暴躁，但天资甚高，长袖善舞具有商业头脑，并且，早年曾旅居英、法多年，英、法文学知识相当丰富，对法国启蒙思想家、哲学家伏尔泰尤为偏爱。他在政治上主张自由民主的

共和政体，爱好自由，尊崇独立。他很欣赏英国的政治和家庭制度，因此家庭布置及家具等都是仿照英国的风格。叔本华之所以对英国独具好感，大概就是因为他在幼年时期耳濡目染，受到父亲潜移默化的影响。

叔本华一生对自己的祖国——德国，有轻蔑的偏见，他比较尊重外国的思想家，他每天都读《泰晤士报》，但从来不看德国报纸，假如后来不是因为德国报纸登载关于他的新闻，他也许永远不会过目。此外，海因里希还抱有世界主义的理想，他企图把叔本华教育成“世界公民”，之所以为叔本华取名“阿瑟”，就是因为此名可适用于欧洲各国。

据说，叔本华的父亲，相貌长得可令人不敢恭维。他身体矮胖，广阔的脸上嵌着一双突出的眼睛，鼻子粗短朝天，嘴巴又宽又大，并且，从小耳朵就不太灵光。

叔本华的母亲约翰娜，旧姓叫特罗志内尔，她的父亲是格但斯克市议员。她，聪明美丽，富有文学才华，曾出版不少小说和游记，是当时很有名气的女作家，外语也说得很流利。她和丈夫，性情本来就不甚相合，所以，经常借娱乐活动来减少摩擦，旅行更是他们的家常便饭，就这样，叔本华小时候不时随着父母出游。

叔本华说：“性格（或意志）遗传自父亲，而智慧遗传自母亲。”这大概就是他自己的现身说法。如果这句话可以成立的话，叔本华在先天上已经播下“怪僻”和“天才”的种子。1793年，格但斯克被普鲁士占领，失去了自由，并改称为但泽。此事对一向以“自由、独立、共和”为理想的海因里希来说，是无法忍受的，因此，叔本华一家举家迁往汉堡，因为汉堡是自由市。

1797年，叔本华当时九岁，随父母游历，途经法国，在巴黎近郊勒阿弗尔滞留一段时间，海因里希为了使孩子彻底学会法语，把他托付到一位商业朋友古列佛埃尔家中，然后夫妇偕同回到汉堡。叔本华在此地总共住了两年，和古列佛埃尔的孩子安狄姆同受私塾教育，这一时期，是叔本华一生中最愉快、最值得回忆的欢乐时光。

1799年，叔本华返回汉堡，进了学校，但他的教育完全是为了适合将来从事商业的需要，是他父亲的刻意安排，他父亲一心想让他继承自己的衣钵。他在法国受教两年，法语异常娴熟，对自己祖国的语言反倒几乎完全忘却，因此，在家里又同时勤修德语。

他的父亲是商界名人，母亲和当时文艺界人士大半都有往来，很多名人雅士经常到他家做客。也许是在这种两相比较之下，他开始厌恶商业生活的庸俗和那种市侩味，心里从此埋下学术的种子。

不知为什么，叔本华在这种十四五岁的小小年纪，学校的老师居然也发现他有哲学的天赋。从这事看来，我们不难了解，叔本华除了惊人的才华外，个性上也必有某些特殊的地方，诸如孤独、缄默、沉思之类。说他是天生的“哲学坯子”，亦无不当。

叔本华曾向父亲要求转入普通中学，一开口就遭到严词拒绝，后来，他父亲也渐渐察觉叔本华的请求并不是小孩子一时天真的瞎想，他父亲开始意识到事态严重了。不过他父亲并不是那么冥顽不灵，也不是存心要扼杀独子的兴趣，只是文人命蹇的观念让他始终不愿意轻易放弃原有的计划。商海的经验阅历让他很懂得人的心理，他知道此时此刻采取高压手段，是最愚不可及的事。于是他绞尽脑汁想出了两个方案，让叔本华任择其一。一是顺其本意走学术研究之途，进入高等学校就读；二是加入他们夫妇出游旅行的行列。

1803年春天，叔本华在双亲的陪同下，开始周游欧洲各国，三人一行经荷兰远渡英国，再转到法国、意大利、奥地利、瑞士等国，历时近两年，才折回汉堡。即使在游历期间，他的父亲也命他进修英语、法语，母亲嘱咐他写日记，对他的教育丝毫未尝放松。

1804年秋天，叔本华与父母回到但泽，在玛丽教堂接受了基督教的“坚信礼”。翌年初，遵照父子间的事先约定，叔本华开始过商业生活。首先，在他父亲某挚友的店中实习，但他对这种行业始终提不起兴趣，经常偷闲看书或耽于沉思。晚年，他曾回忆说，他恐怕是最差劲的店员。

几个月后，叔本华的父亲忽然去世了，尸体在他家谷仓旁的运河上浮出水面，是不慎失足，还是跳河自杀？原因无法证实。不过一般风评，认为是后者。有人说，他父亲因不堪经济上的损失，从但泽迁居汉堡约损失总财产的十分之一，在汉堡生意情况又远不如以前，所以自杀。但这点理由似乎不够充分。不过，据说在他死前几个月，精神好像已经失常，经常忧形于色，性格愈加暴躁，稍不顺意，立刻大怒，行为也愈加乖张怪异。附带说明一下，叔本华的祖母和一个叔父都曾罹患疯癫症。

孀居的约翰娜，原本就不喜欢汉堡的商人社会，和叔本华的个性也格格不入，于是她在整理完亡夫的遗产后，即同其女阿德莱，移居魏玛。当时魏玛人杰地灵，堪称文人荟萃之地，德国文学巨擘歌德以及席勒、威兰、格瑞蒙、迈尔等诗人才子，均会集于此，一时传为美谈。

约翰娜携带为数不少的钱财，转到魏玛后不久，即与这些文人雅士订交，过从频繁，书信来往密切，过着奢华放浪的生活。当时，叔本华仍信守当时的约定，独自留居汉堡，继承父亲的遗志，不过他对

商业生活的憎恶与厌烦，却是与日俱增。那段时间，是他一生最暗淡悲惨的岁月，据说他当时情绪忧郁、处境恶劣，几乎到了绝望的地步。他曾数度致书其母，祈求让他辞去这个工作。所幸母亲也能谅解他的苦衷，终于应允下来。这个意外的好消息，使叔本华感动得落泪。从此，他才从囚徒般的生活中解脱出来，踏上学术研究之途。这是他父亲死后的第三年，叔本华十九岁。

自此之后，到1813年完成博士论文《论充足理由律的四种根源》为止的六年间，他都是一连串的学习研究，这是叔本华之所以成为叔本华最重要的因素。我们这位“智力异常丰沛”的哲学家，此时充分表现出他惊人的学习能力。

1807年7月，他到科塔补习古典语文，在短短的半年内，获得教授们众口称誉，一致预料他“将会成为出色的古典文学学者”。后来，由于他在公开场合公然讥评某位教授，传到这位教授耳中，教授气愤之余，就利用私人关系，唆使叔本华的老师停止补习。在这种情形下，叔本华为维护个人荣誉，最终提前离开科塔前往魏玛。

在魏玛，叔本华并没有和母亲住在一起，而是另租房子，他在这里心无旁骛，又埋首书中两年，取得大学旁听学历，然后进入格丁根大学，后转到柏林大学。

这六年间，他狂热地学习，他的脑子成了知识的大杂烩，叔本华成了最渊博的作家。语言、文学方面他最拿手，从他的作品对古典语言文化的一再推崇，我们不难推断，他的希腊文、拉丁文造诣高深，他的英语，简直让英国人误以为他是老乡。他听课时有记笔记的习惯，然后再整理，同时附注自己的批评，一丝不苟，再加上独特的个性和见解，从不人云亦云、盲从附和。如果教授和他的意见不相同，

他会立即不客气地指出他们的错误，他的哲学系统就是这样逐渐树立起来的。

难怪叔本华曾经自豪地说："这就是我能够有权威、很光荣地讨论一切的原因。人类的问题不能单独研究，一定要和世界的关系联系起来研究——像我这样，把小宇宙和大宇宙联合起来。"

这是一个奇异的哲学坯子。以叔本华家的财富，他原本可以像花花公子一样，流连歌台舞榭，沉迷脂粉丛中，尽情享受，商业环境也尽是这样的机会，他却偏偏选择学术研究；以叔本华横溢的才华，钻研任何学科，都可崭露头角，光耀门楣，他却唯独爱上哲学，终生"无母、无妻、无子、无家"，千秋万世赢得"忧郁、多疑、孤独、暴躁、厌世、悲观、愤世嫉俗、仇视轻蔑女人、诽谤爱情"的名声。这一切的一切，岂非天意?

叔本华与众不同的性格，世所罕见。一般研究者都认为叔本华愤世嫉俗的怪僻性格和悲观的哲学，是由于他的著作未能为世人所了解和接受，失望之余而产生的变态心理。但是他特异的性格来自天性，至少按照叔本华自己的解释应是如此，他说过"性格遗传自父亲"。叔本华的父亲个性暴躁、刚愎，他也如此。他的父亲崇尚自由独立，因普鲁士进袭格但斯克，不惜损失十分之一的财产，迁居汉堡，叔本华一生也始终坚守他心目中的真理。

叔本华转到柏林大学，本来是受到费希特的感召，希望能从他那里汲取哲学的精华，但他失望了。叔本华素来就喜欢条理清晰、合乎逻辑的文章，所以对费希特神秘的巧辩和傲慢的态度大为反感。他虽然不佩服费希特，但仍然继续听讲，他一心一意地寻找费希特的错处，与之争辩。他的笔记，充满了尖酸刻薄的批评。

就这样，叔本华感觉柏林大学不是他修取学位的地方，他的博士论文是送到耶拿大学评审的。《论充足理由律的四种根源》一文讨论世界事物的因果关系。他主张，因果观念不是建立在一个单独的公理，或者一个简单、必然的真理上，它的来源极其复杂，归纳起来，可分为四类。第一是“现象”，即感官的对象。第二是“理智”。第三是在时间、空间支配下的“存在”。第四是人类的“意志”。读者阅读此论文时，不难察觉出叔本华的全部哲学系统，此时已经奠定扎实的基础了。

这本书出版后，叔本华回到魏玛，并送给母亲这本著作，他母亲不仅不感兴趣，反而讥诮说，他的书根本卖不出去。叔本华也不甘示弱地反唇相讥：“你的著作，连堆破烂儿的屋子都不藏一本的时候，我的著作还会有人读它。”彼此针锋相对，争吵愈烈，最后，母亲气愤地把他推到楼梯下，于是我们的哲学家尖刻地对他母亲说的她只会因为有这个儿子而留名后世这些话，果然都应验了。

1814年夏，他离开魏玛，到德累斯顿住下来。因为那里交际太频繁，当然也为了逃避“女演员的诱惑”，他就此永远离开了他的母亲，虽然母亲此后又活了二十四年，但直到他母亲的晚年，彼此才恢复通信。

叔本华在他的著作中，几乎把女人批评得“体无完肤”，但他还是有过一次如痴如狂的恋爱，若非他及时挥起慧剑斩断情丝，叔本华的后半生恐将完全改变。那个令他疯狂的女人，是当时宫廷戏院最有名的女演员，名叫“卡罗琳·耶格曼”，她长得娇小白皙，曾经是魏玛公爵的情妇。叔本华认识她的时候，公爵已去世。

叔本华离开魏玛之前，开始和歌德有了比较密切的交往。这两位名垂千古照耀世界文坛、哲学界的巨星，似乎都有洞察英才的慧眼。

叔本华平素自视甚高，许多名家学者都被他批评得一无是处，唯独敬爱歌德，只要歌德飘逸的风姿出现在他家的客厅，叔本华整个心神立刻就会被吸引。歌德对这位年轻的哲学家也非常器重，在耶拿，有一则故事可以证明。

某一天有一个聚会，大家围着一张茶几闲聊，唯独这位年轻的哲学博士，独自退到窗边，神情很肃穆地在沉思，几个女孩子便开叔本华的玩笑，歌德刚好走进来，问大家有什么好笑的事情，众人一齐指着叔本华，歌德责备道："不要取笑这位少年，将来他会比我们都更了不起。"

长期的孤独和抑郁让他的性格越来越暴躁和乖僻了，他常被恐惧和邪恶的幻想所困扰。他在睡觉时身边放着实弹手枪，他更不放心把自己的脑袋交给理发匠的剃刀。只要听到传染病的传言，他便吓得往外飞奔。在公共场所宴饮的时候，他都随身带着皮质杯子，以免被传染。他把票据藏在旧信封里，把金子藏在墨水瓶底下。

就学术研究的条件而言，叔本华是得天独厚的幸运儿，他继承了丰厚的遗产，不必为衣食奔波忧心，除了教两年书外，一生中再也不曾从事其他的职业。他天生又是"哲学坯子"，"从小就觉得自己属于整个世界，而不仅仅属于自己，既然自认为命中注定是为公共福祉而生活，平常的闲暇和自由，就不能独享了"，所以，他对财富和遗产，又有一套奇特的见解。他曾经写道：

> 我并不认为，留心处理既得遗产有什么不应该。因为一个没有生计忧虑的人，一开始就有这样多的钱，正可以无忧无虑地过真正独立的生活，这是解除人生穷困忧愁的特权，他可以从人类宿命般的奴隶生活中求得解放。唯有获得了这种好运气的人，从

降生之日起才是一个真正自由的人，因为他能够主宰时间，每天早上，他可以说“这一天是我的”。

遗产若能遇到一位有高尚品性的主人，便可发挥其最大效用，因为他能从事不同于一般“为糊口而生”的工作，这样就能各得其利，就他个人来说，虽有独享安逸生活的闲适心情，但他能创造对社会有价值的东西，能以百倍的代价来偿还对其他人的亏欠。

反之，假如一个人不能帮助别人，徒然接受遗产，便该遭到唾弃。所以，这种机会应当替天才保留，只有天才能够在艺术、哲学、文学方面表现他深刻的观察力。因此，这类人才迫切需要没有干扰的自由，他不仅欢迎寂寞，闲暇则更是他最大的幸福。

我们几乎可以确定，在叔本华决定以哲学为终身职业之日起，他就认为自己是天才，是杰出的哲学家。这种心理上的优越感，造成他孤独乖僻的个性，他蔑视“俗人”，拒绝世俗社交，深恐被凡俗的“恶德”所玷污：他瞧不起一般学者，认为他们只是为了牟利，只知道迎合世俗的要求，不是为学术而学术。这样的生活，也经常让叔本华内心感到寂寞和痛苦。但他自我勉励：

不要忘记你是一个哲学家，上苍叫你从事这种工作，切不可心有旁骛，也不要走别人的路子。要保持高尚的心志，培养超俗的见地，痛苦和失败也是必要的，正像一艘船，必须要有压舱货一般，否则，船就成了风的玩具，很容易倾覆。

痛苦是天才灵感的泉源。假如在生活中处处都能随心所欲，过得舒坦，莎士比亚、歌德的诗剧又怎么会诞生？柏拉图还会有哲学思想、康德还会有《纯粹理性批判》传世吗?

他的自负，使他极为重视个人声誉，他自信自己的成就应当凌驾黑格尔之流之上，事实上，他所得到的却是冷遇、漠视和被遗忘，在大发牢骚之余，又自我安慰道:

> 这种遗忘，证明我不配我的时代，或者我的时代不配我。在这两种情形之下，我只能保持缄默。在康德和我之间，根本就没有哲学，只有那些在大学里大言不惭的凡夫俗子，读这些拙劣的著作，真是浪费时间。我不想加入现在的哲学的争辩。人生过得很快，而了解得却很慢，因此，我不会活着看到自己赢得世俗的声誉。

叔本华虽然愤世嫉俗，但对人类并没有失去同情心。他很善于经营他的财产，到临终时，财产几乎增加了一倍。虽然他认为挥霍比贪婪更可恶，但生活中的叔本华却并不吝啬。许多贫苦的亲朋、穷困的邻居找他帮忙，他从不推辞，他还是德国“爱护动物”的提倡者。同时，叔本华的遗嘱中也指明，他的财产继承人是1848年革命后，组织救助“残废军人和孤儿寡妇”的协会。此外，用人和狗都得到一笔丰厚的财富。由此可见，叔本华宅心仁厚。

1854年，瓦格纳送他一部《尼伯龙根的指环》（瓦格纳伟大歌剧之一），并且称赞叔本华的音乐哲学。人们从各地来拜望他，1858年，他七十岁生日时，贺函从世界各地四面八方向他涌来。随着声誉日隆，他的为人也日渐和蔼可亲了。

他又活了两年，享受他迟到的盛誉。

1860年9月21日，叔本华起床洗完冷水浴后，独自坐着吃早餐时还好好的，一小时后，用人进来，发现他倚在沙发的一角，去世了。

每一次想到德国哲学家尼采的话，“我一生只喜欢读用血泪完成的著作”，就不能不让人联想到叔本华。尼采，这位在思想史上最受争议的思想巨人，这位曾自称哲学史将来会以“尼采以前，尼采以后”作为分水岭的狂人，这位认为自己和海涅是德语写作巅峰的人，在回顾自己的阅读经历时，提到最让他震撼的三本书是：

叔本华的《作为意志和表象的世界》、司汤达的《红与黑》、陀思妥耶夫斯基的《罪与罚》。

进入21世纪，人类纵然已经登陆月球，科技飞跃的美丽新世界，究竟带给人类多少幸福？寄托心灵的乌托邦近在眼前，还是遥不可及呢？这正是一个让人着迷又让人困惑的课题。

译者的话

观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。

——般若波罗蜜多心经

“叔本华哲学是19世纪思想的‘悲怆交响曲’。”

这是《作为意志和表象的世界》英译者在其序言中对叔本华哲学的评语。从这句话，我们可以看出叔本华哲学所彰显的意义。

我们都知道叔本华是个伟大的悲观主义哲学家，每个时代都有悲观主义思想家，但像叔本华那样，用形而上的思维方法为悲观主义倾向注解的思想家，绝无仅有。要了解叔本华的思想，先要了解叔本华那个时代德国形而上学所探讨的问题，以及叔本华个人的生活经历和背景，尤其是从这位哲学家个人人格中发展而来的一些决定因素。

《作为意志和表象的世界》并不是稀奇古怪的东西，其思想内容还是旧瓶装新酒。而其中真正全新的东西，是他对人格与形而上学关系的探讨。表面上看来，叔本华所关心的是形而上的问题，可是，我们发现，经过叔本华深思熟虑而产生的形而上学体系，竟然不是为了形而上学本身，而是为了别的东西。

他创造了一种新的形而上学体系，并建构一种新的世界模式，十分直白地表明自己的悲观主义倾向，以证明生命是不幸的，意志是邪恶的，因此必须否定生命的意志，以求寂灭。

那么，是什么样的生活让他产生如此悲观的反应呢?

叔本华一家本是荷兰人，他的父亲海因里希·弗罗里斯·叔本华是一个典型的荷兰人，一个喜欢文化和时尚生活的商人。他母亲是个与他父亲完全不同类型的人，她的兴趣与生活圈子里的人也与他父亲完全不同。她的性格相当随和，喜欢参加集会，附庸风雅，有艺术涵养，但是有点文化势利小人的味道。

但大体说起来，她还是一个比较令人喜爱的人。她的丈夫海因里希·叔本华之死，对她来说是一种解放。她结束了在叔本华家的生活后，与自己唯一的女儿移居魏玛，魏玛是当时德国古典文学之都。在魏玛，她从事文学工作并经营一家沙龙，歌德和许多知名人士时常出现在她的沙龙里。

叔本华于1788年2月22日在格但斯克出生，他出生时双亲感情不合，叔本华便这样继承了两种几乎不能兼容的性格。他的早年生活相当幸福。海因里希·叔本华打算让叔本华继承自己的家业，所以，叔本华便是在他父亲这种想法下长大的。

可是，叔本华却对文学表现出强烈的兴趣，最后甚至整个人沉浸其中。父亲也知道，这与经营家业是不相关的。于是，叔本华必须在两种方案之中选择其一：或者继续追求文学，或者从事商业。他选择了后者，便被送到一个名叫詹尼斯克的商人那里当办事员。

父亲去世后，房子卖掉了，母亲和妹妹搬到魏玛，他则留在詹尼斯克公司里。这时，他内心感到绝望。他痛恨办事员的工作，憎恨整个商业界、资本主义世界，尤其是资本主义世界的中心。

商业世界对年轻人来说，没有任何帮助，年轻人的天性与商业需要背道而驰，尤其与办事员工作的需要背道而驰。哪个年轻人肯向财

富低头？哪个年轻人愿意献身于自己厌恶的事业呢？可是，对大多数人而言，为了活下去，也不得不忍受这种痛苦和厌烦。

当时，叔本华心中充满的就是这种感觉。当生命不能为我们带来希望，当生命失尽了光辉而未来似乎也是一片灰暗时，这种感觉就会出现。这两年实际的生活经验与事务所的痛苦体验造成的生命态度，成为他性格中永恒不变的部分，成为对生命的永久态度。那时，他所缺乏的是如何表达这种态度。所以一旦让他得到方法，他就会立刻抓住，充分运用。

1809年，他进入格丁根大学求学，开始研究医学和科学。

一年之后他转攻哲学，立刻发现了真正的自己。这时，他开始酝酿《作为意志和表象的世界》一书的哲学思想；半个世纪后，《作为意志和表象的世界》成为现代人崇拜的哲学经典。

《作为意志和表象的世界》分为四部分。

第一部分讨论表象世界，所谓“表象”是受充足理由原则所支配的经验科学的对象。

第二部分讨论意志世界，论述意志的客观化。

第三部分讨论表象世界的另一面，这个世界不受充足理由原则的支配，是柏拉图式的理念，即艺术的对象。

第四部分讨论意志世界的另一面，论述我们达到自觉阶段时，对意志的肯定或否定。

前面我们说过，想了解叔本华哲学，必先了解德国传统形而上学问题，若能了解德国传统形而上学问题，就可以了解叔本华哲学的来

龙去脉。若能把握康德哲学以后本体世界和现象世界的问题，以及康德批判哲学中所谓“物自体”和“现象”的说法，就能把握住叔本华思想的中心观念。

叔本华自认继承了康德思想，为康德哲学中未曾解决的问题找到了答案。康德在《纯粹理性批判》中发现人类理性能力有限，只能解决现象世界的问题，无法解决本体世界的问题，也就是说，知性能力无法接触到本体世界。于是，康德另辟蹊径，转而从意志世界探索现象世界的本源，开拓了道德形而上学之路，也许从道德、意志世界，可以敲开本体世界之门。

黑格尔仍旧遵循理性之光，继续探索康德所开拓的哲学路线。在叔本华看来，这简直是一条烦琐无用之路。所以，叔本华看不起黑格尔。于是，叔本华从意志方面着手解决康德的形而上学问题。他的《作为意志和表象的世界》一书，就是在讨论这个问题。所谓的“表象世界”相当于康德所谓的“现象世界”，所谓的“意志世界”则相当于康德所谓的“本体世界”或“物自体”。

在哲学产生以前，在一切合理思想产生以前，就已经有实体世界和现象世界分裂的说法。公元前六世纪左右，两个世界的观念，已深深烙印在人类意识之中，即使崇尚经世致用的孔夫子，也假定两个世界的存在。印度的佛陀、波斯的琐罗亚斯德以及巴勒斯坦的以赛亚，也都不断宣扬这种看法。

古希腊哲学家一开始大都认为，世界由某种根本元素构成，如泰勒斯认为“一切东西，实际上都是水”；赫拉克利特说“实体”是“永远燃烧的火”等。这种说法表明：知觉世界的特性是杂多，但杂多不可能是根本的。从根本上看，世界是统一体。于是，在哲学萌芽时期，就认

定有两个世界的存在，即“现象世界”和“实体世界”。前者是感觉所及的世界，后者则神秘不可知。

只有从这个观点才能解释柏拉图哲学。大家都知道柏拉图的洞穴比喻，这个比喻告诉我们，人类好像坐在黑暗的洞穴中，背朝洞口看见洞内对面墙上影子活动的囚徒。影子就是“世界”，而光线来自“实体”。因此，在柏拉图思想中，物质宇宙降级为墙上的影子。

近代哲学始于笛卡儿，笛卡儿回应这种二元世界观，认为宇宙间只有两种实体：心灵和物质。这两种实体就是人类的两个世界。可是斯宾诺莎认为心灵与物质都不是实体，宇宙间只有一个实体，即上帝。但斯宾诺莎所说的上帝，并不是基督教所指的上帝，而是泛神论的，非人格化的上帝。心灵与物质，是实体的两个样态，笛卡儿与斯宾诺莎之间的关系，类似于洛克与贝克莱之间的关系。通过反思这条思想路线，那个伟大的问题才被叔本华最后解决。

以上我们说过，叔本华自认继承康德思想。

康德发现英国经验主义者休谟的错误，他的解决方法成为德国形而上学的基础，成为叔本华形而上学的直接背景。康德的哲学事业对人类心灵做出新的描述。他说人类心灵分为两部分：知觉活动与思想活动。知觉活动接受从感官而来的印象，康德称这种印象为“殊相”；思想活动是知性的机制，康德称知性的对象为“共相”，即“概念”。将概念应用于殊相，就构成“综合判断”。

什么是综合判断呢?

康德先将判断分为两种：分析判断和综合判断。所谓分析判断，是指谓词包含在主词中的判断，如果否定谓词，就会自相矛盾。所谓

综合判断，是指谓词不包含在主词中的判断，如果否定谓词，并不自相矛盾。

综合判断也有两种：后天的和先天的。后天综合判断，是真假取决于经验的一种判断；先天综合判断，是独立于经验之外的一种判断。先天综合判断如何可能呢？他的答案是：先天综合判断，是心灵添加在客观世界上的认知结构。

心灵将某种结构添加到客观世界上来认识客观世界，必须先假定客观世界独立于心灵之外，一定有某种东西存在于心灵之外，才能让我们把认知结构添加上去，康德称这种独立于心灵之外的东西为“物自体”。而感官知觉的对象，康德则称之为“现象”。最后，康德归结出两个世界的存在：“实体世界”（物自体）和“表象世界”（现象世界）。

叔本华认为，只有他才真正了解康德思想。

他先用贝克莱的观点解释康德，认为康德所谓的现象，等于贝克莱所谓的“心中的观念”；就其被知觉而言，世界是知觉者创造的。这就像佛家所谓的“万法唯识”。他认为，康德证明了这一点，因此，他在《作为意志和表象的世界》里，开篇就说“世界是我的表象”。

所谓“我的”两字怎么解释？具有这个观念的“我”又是怎样的？叔本华认为，这个“我”的存在是绝对必要的，这个“我”就是现象世界的基础。如果我们对自身有所认知，如果我们具有对这个“我”的知识，这种知识就与其他任何知识都不同。其他各种知识，都是人与表象之间建立的关系，可是，对自身的认识，则是直接的实在的知识。

我们可以客观地认识自己，把自己看作在时空中展现的对象，也可以主观地认识自己。我们对自己的存在，具有内在的意识，同时我们还有感情和欲望。叔本华称这个内在世界为“意志”。他说：“我的身

体和我的意志是同一个东西。”我的身体是我的意志的现象型态，而我的意志则是身体的本体形态；我的身体是“现象”，我的意志则是“物自体”。

对我的身体可以这样说，对其他一切身体也可以这样说，对一切现象都可以这样说。

人类知道自己是意志和表象，草木则不知道，这是我和草木之间唯一不同的地方；草木的躯体和意志也是同一个东西，只是草木的意志还没有达到自觉的程度。我的身体与草木的躯体都是意志的客观化现象。我的手指灵敏，是因为我有抓东西的意志；我的牙齿坚硬，是因为我有吃东西的意志。时间、空间以及世界在时空方面的分化，只属于现象层次，本体或物自体的“实体世界”则是单一、不可分的。因此，草木的意志和我的意志就是同一个意志。

于是，世界就是二元并存的：“表象世界”是外在的物质世界，是时间、空间、因果和向外表现出来的世界，也就是康德的现象世界；“意志世界”是内在的主观世界，是不受时空支配的世界，是统一体，也就是康德所谓的本体世界或物自体。

每个人都是意志的化身，而意志的本性，是力求生存，意志因此就成了生命意志。从根本上看，每个人都是一个以自己为中心的自我。这种自我带来普遍的冲突。冲突争斗的结果导致人间成为杀伐的战场。因此，受苦是生命中不可避免的现象。同时，意志的本性是恶性循环的，欲望得不到满足，就会痛苦，而偏偏不如意事又十有八九，所以，人生大多数时候是痛苦的。

其次，纵使欲望得到满足，满足感也无法长久维持，其结果不是产生新的欲望而带来新的痛苦，就是造成厌烦感。所以，人生永远在

痛苦和厌烦之间徘徊，所谓快乐只是暂时现象，只是痛苦的间歇：因此，快乐是消极意义上的。

如何解脱人生的痛苦呢？叔本华提出两种解脱之道：一为暂时的解脱，一为永久的解脱。艺术的创造和欣赏可以达到忘我之境，忘我就能摆脱意志的束缚。但艺术的忘我之境，只是暂时的，人最终还是要再回到现实世界来；一旦回到现实世界，又为意志所束缚。因此唯有彻底否定意志，才是永久的解脱之道。

自觉的智慧能使我们获得这种解脱力量，因为智慧能了解意志的本质和结果，也能奋力挣脱意志的束缚。从根本上说，唯一真正有效的方法是寂灭。了解知觉世界，认识“表象世界”是空幻的，自觉地承认寂灭为生命之病的唯一出路，承认寂灭的价值，彻底熄灭意志的火花。

《般若波罗蜜多心经》有言：“观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。”佛家以无上智慧，照破邪魔的障幕，窥见万法皆空，破我法二执，达到究竟涅槃，与叔本华哲学有异曲同工之妙。

叔本华哲学虽是19世纪的产物，但对20世纪的人来说，却如暮鼓晨钟，发人深省。20世纪的人类身受两大劫难：外来的威胁和恐怖；内心的空虚与苦闷。

19世纪拿破仑战争让欧洲变成人间的屠场，战后黑死病流行，成千上万的人失去生命。叔本华身处战乱之际，眼看意志的恶魔蹂躏人类，怎能不对意欲横流痛加挞伐呢？20世纪的情形，比19世纪有过之而无不及。今天，权力意志和生命意志已到泛滥的地步，随时有溃决

肆虐的危险，我们今天身处核武器威胁之下，迟早会遭受无情的毁灭。

然而，内心的空虚比外来的恐怖更可怕。

机械文明发展到今天，人类创造了大量的财富，带来了极大的物质享受，然而是祸是福，却难有定论。资本主义商业文明带来了极度的功利主义思想，如今人们只知追求财富、追求物质享受，不知过去的美德为何物。今天的人们似乎对真、善、美的价值，不屑一顾。什么生活的情调，什么高贵的情操，差不多成了历史名词。

我并不主张复古，可是，我总觉得18、19世纪的人们，过的是比较合乎人性的生活。尽管那时没有电影、没有飞机，但他们的生活可不比现代人差多少。住在现代化的建筑物里，我常常憧憬小时候故乡的矮小平房，憧憬夕阳西下，两三个朋友在田野间漫步的情景，甚至憧憬着犯错时被母亲责罚时的情景。然而，今天我们的物质享受虽然比以往好得多，可内心的厌烦空虚，却比任何时代都严重。

难道我们不该反省一下？重估叔本华哲学的价值，对我们会有莫大的帮助。即使不能像叔本华所说的那样以艺术的审美达到忘我之境，然而，在我们的生活中加进一点美感的意味，总会增添一点快乐。这些新的浪漫主义成分，会使我们的生活更有人情味儿。

最后我需要声明，本书英译中将原作第9、10、11、13、14、15、16、25、40、43、44、46、47、48、49、50、53、64、68等节从略，所以在节次上出现间隔现象。

1974年8月　译者于台北

英译者序言

我们很容易解释，叔本华为什么获得了那么广泛的声誉，为什么他会赢得那么多学院以外的读者。其中一部分原因是他文章的生动华丽。他是德国伟大的散文作家之一，即使在译文中，也可以看到文字的尖锐和强烈的讽刺意味。此外，还有其他原因。一般人都觉得他的文字能触及内心的本质，发现人生的悲剧意味。他的哲学不是派别的论辩，他的哲学代表古雅而引人入胜的生命智慧。

一般人都承认，在叔本华哲学中，可以发现自己长久感受到却无法表达的东西。他的哲学是客观观察的结果，令人警觉，一半忧伤，一半讽刺。所以，年轻人刚从梦中觉醒，发现叔本华哲学很合他们的胃口。

叔本华哲学是19世纪思想的“悲怆交响曲”。

不过，像有名的音乐一样，它也自有它的限制。任何学哲学的人都可以指出这些，任何批评浪漫气质的古典批评家也都可以指出这些。叔本华哲学中，有对哲学上受人尊敬的知名人物的无情攻击，也充满了对哲学专家和古典主义文学家绝望的悲叹。但是，除了修辞技巧、讽刺、怜悯之外，还有高度的、无瑕疵的和无可驳斥的洞察力与深刻洞见。

西方世界找不出更完满的哲学，不会有人比叔本华解释得更好，尤其是解释那些活在欲望中的人；叔本华哲学让我们认识到，欲望无法完全满足，产生欲望的生命却终归要幻灭，这种人生悲剧迟早会来临。

叔本华不像其他哲学家那样把这种令人不快的感觉化为平和虚幻的和谐，相反，他直面这种真切的感觉，建立他的哲学思想。凡是那些对大多数哲学体系都抱有盲目乐观主义的人，对这种生动真实的描述，会有非常深刻的印象。

笼统地看，哲学家的传记和他的生平似乎没有多大关系。某人所说的以及这种说法所表明的，只是哲学批评家的成见。从深一层的意义看，为什么一个思想家要说出自己所做的事，为什么他选择自己特有的方式来说出自己所做的事，这些都不是由思想家个人就能决定的事情。然而，对叔本华而言，他的生平就说明了他的学说，他的哲学就是他本人一生经历的表现。

悲观主义、坏脾气，充满远见和让人有深刻感触的警语，对性的困恼，对学院派哲学家的呵骂等，似乎都是叔本华所过的生活以及他本人性格的表现。

叔本华于1788年2月22日生于格但斯克，他是在富有的商人家庭中长大的。他父亲有些神经质，死在汉堡一条水沟中，似乎是自杀的。叔本华的性格敏感易怒，非常容易焦虑紧张，也非常喜爱自由。所以，当格但斯克自由市于1793年落在波兰人手中而丧失独立时，他离开格但斯克去了汉堡。叔本华的母亲是当时一位有名的小说家，在叔本华的父亲去世之后，迁居魏玛，在魏玛经营一个沙龙，她的沙龙成为当时知识分子和文人聚会之所。

叔本华和母亲相处得不太好，在一次口角中，母亲将儿子推下楼，叔本华就离开魏玛，此后再也没有见过他的母亲。

父亲死后，叔本华进入高等学校就读；之后获得母亲的资助，入大学就读。在他接受教育期间，所过的只是普通人和小市民阶级的生

活。他受费希特的影响，加入对抗拿破仑战争的运动中，可是却认为“拿破仑只是无限地表现了比较柔弱的人所感受到却又尽量掩饰的那种对生命更加无节制的肯定和欲求”。

叔本华以《论充足理由律的四种根源》一文获得博士学位，该文于1813年问世，是他整个思想体系的基石，也是他的代表作《作为意志和表象的世界》的理论根据。这篇论文，从物理、逻辑和形而上学的立场，分析因果律原则。叔本华这部杰作的第一版，知道的人相当少。1838年，《论处于自然界中的意志》出版，1844年，《作为意志和表象的世界》问世。他最后的两部著作为1841年出版的《伦理学的两个基本问题》及两巨册论文集。

叔本华的学术生涯为期短暂，而且在那时也不太光彩。

1820年，他受聘为柏林大学讲师。他选择与当时哲学泰斗黑格尔在同一时间授课，他的教室中，常常没有学生听课。他愤而辞职，不久，为了逃避柏林发生的霍乱传染病前往法兰克福，其后，终生定居此地。七十二岁时在此地去世。

他的生活主要靠他父亲商业机构的利息收入维持，他曾小游意大利。可是，一生中的大部分时间，他都在寄居的房间中度过，只有一条小狗为伴。尽管大学不重视他，他的哲学却使他获得名声，尤其是得到普通大众的热烈赞赏。瓦格纳赞美他的音乐哲学，尼采赞美他的意志哲学。七十岁时，他成了世界知名人物。

1860年9月21日，七十二岁高龄的叔本华，悄然离世。

观其一生，没有什么值得人钦佩的事迹。

他过的是尖刻、自负的隐士生活，早年追求的是性，晚年追求的是声誉。晚年，他更瞧不起当时的学院派人物。他对毒药和暴乱的恐惧，对女人的嬉笑怒骂，对人生一切丑恶方面的讽刺，还有近乎孤僻无情的性格，让他成为一个不太可亲的人物。

可是，在事业方面，他对形而上问题有着真正的热情，狂热地献身于自己的真理观，而且极有浪漫派诗人的丰富感情。

叔本华哲学仿效康德哲学，他的思想方法差不多都来自康德。

康德在哲学上成就了“哥白尼式的革命”，他说，自然的表面结构是现象的结构；知性形式，构成事物的表面秩序。对于这一点，叔本华同意康德的看法，并以自己独特的方式表达了出来。“天地之间的一切器物都是现象，充足理由原则决定现象的形式，充足理由原则有四种形式，知性借此四种形式理解事物”，知性理解事物时，就构成现象世界。表面稳固的整个物质世界，只是时空中现象物的联结，这个联结只是因果律的别名，是知性必然造成的形式。

我们不必赞同叔本华对充足理由原则种种形式的分析。了解他的理论，以探寻他对知觉、概念及两者间关系的分析，不一定是多余的。讨论这些问题的整个第一卷，虽然对数学问题的分析值得怀疑，其他地方的论述则明确无疑。但是，它的目的只是建立一个基点。它是讨论实体世界的逻辑开端，是对人类心灵的理智结构的分析。

它是对由知识显现的世界的批判。

客观世界的确如此。客观世界是主体的对象，其客观性取决于主体可能具有的知识本质。唯物论者宣扬的物质构成的整个宇宙，的确是物质形态的。但物质本身只是因果的另一名称：因果是空间和时间

的联结，空间和时间则是知性的形式；除了成为主体的知识通路以外，没有物质。

对每个人来说，世界是他的“表象”。

“实体”不应到“表象世界”中寻找。

从一般意义上看，“实体”不可知，凡是可知的，只是现象秩序。整个外界是理智的结构，而理智只是内在“实体”的工具，我们每个人都体验到这个“实体”是欲望，我们从自己的身体、无意识的冲动以及意志中，认识这个“实体”，认识这个我们唯一直接认识的意志，在自然中也可以发现这个“实体”——自然界中的意志。从重力和形成结晶体的情况来看，从星球的运动到人类自觉到生命意志看，事物的内在本质不是理智所认识的世界，而是人在自己盲目冲动中所体验到的，以及在自然内在过程中大规模外显的意志。

康德发现“实体”不可知，也许从实践理性的行为或信仰中可以把握“实体”。叔本华认为“实体”是产生知识的那种意志，是盲目冲动的意志，理智被意志役使时，就产生了一个实际呈现出来却虚幻的世界。意志没有合理的目标。意志是盲目的生命冲动。在人类身上，意志披上理智和理性的外衣。在动物不自觉的本性上，意志赤裸裸地显现出来，表明它自身是盲目的。

斯宾诺莎说：“如果抛在空中的石块有意识的话，它也会认为自己在空中的运动出于自由意志。我想，石块是对的。石块的冲力相当于人类的动机，石块的凝聚力、重力和硬度，从本质上看，与人类的意志相同，如果石块有知识的话，也会觉得自身的这些性质是意志。”

在普遍的意志方面，叔本华认识到几项重大的事实：一个是内在目的论，完成某一目标的各种机理和谐一致；另一个是各种短暂个体

身上可知的表征和谐一致。个体因时空而不同，个体，是表现普遍一致的意志永久不变、客观化程度的变量和实例。

叔本华从下述事实中发现悲观主义的两个存在理由，即盲目冲动的意志是自然的内在“实体”，也是生命的本质。悲观主义用这两个理由来解释意志，总显贫乏。意志总是向前突进的，它没有得到满足。

其次，即使意志获得满足，这个满足还是要归于幻灭。人类意志永远在痛苦和厌倦之间徘徊，叔本华对此发出忧郁的悲叹。人生一半是失望的痛苦，另一半是厌倦的痛苦，浪漫主义者讽刺这个世界，对不能满足意志需求的世界产生厌恶之情，叔本华神化了浪漫主义者的讽刺。

因此，叔本华认为，除了寻求解脱之道以外，别无他途。快乐是不可能的，因为每当人以为要得到快乐时，总是发现只有不快。人的最高期望只能是寂静主义的补救，在艺术世界的片刻宁静中，这是可能的。叔本华在本书第三卷中说，艺术世界是柏拉图式的理念世界。

在观照艺术和天才创作的片刻之间，人类意志可以发现其本身不变的本质，这些不变的本质正是使意志摆脱变化、时间、痛苦和幻灭的原型。

专心致志观照人的本质摹本时，可以摆脱自己内心不息的冲动与无穷的幻想。在体会抒情诗中表达的永恒的爱时，人可以摆脱自己短暂的爱与人生悲剧的痛苦和失望。在音乐的旋律中，意志发现本身永恒不息的生命。如果造型艺术和文艺表现世界的永久形式，在音乐中表现的就是意志本身。因此，叔本华认为音乐是最完美、最成功的艺术，它直接显示意志。

但艺术所提供的只是暂时的解脱。

从变化和纷乱的时间世界，暂时逃避到超时间世界，也可以产生艺术观照的无意志束缚的假象。科学和实际知识被部分需要、个人欲求、意志的暂时纷乱所束缚。在艺术中，人可以摆脱虚幻世界，摆脱知识世界，也可以摆脱痛苦和幻灭世界，即摆脱意志世界。

不过，这只是暂时的解脱，仍旧会带着更大的痛苦回到现实世界，再度遭受欲望的压迫。如果人类想要解脱的话，必须有更彻底的解脱方法。叔本华哲学中提出的方法不是艺术的暂时解脱，而是禁欲主义者的永久解脱。由于产生一切痛苦和厌倦感的世界本身，就是意志的客观化，因此，如果人否定意志，就是否定世界。

彻底的禁欲是到达平和及涅槃的途径，彻底否定世界，就从世界中解脱出来了。否定了意志，世界就被毁坏。印度佛陀的发现，使这种彻底的否定变得可能。当我们因移情式的领悟而明了自己的痛苦就是普遍痛苦的一部分，而普遍痛苦是对肯定盲目意志的惩罚时，就明白了自己反抗“他人意志”是没有用的，自然也就明白了肯定意志所带来的痛苦。

领悟产生同情，而同情产生理智的清醒。

艺术家和禁欲主义者摆脱现实世界，进入艺术永恒寂静短暂的乐土。圣者的解脱则是根本否定自己的盲目意志，舍弃盲目意志，修成圣者，处在平和的境界之中。

一般人可能认为自杀是最直截了当的方法，可是，叔本华却指出自杀根本不是解脱之道，自杀只是一种更强烈的肯定意志的方式。自杀是肉体的崩解，而肉体只是意志客观化的一个简单表现；自杀并不能否定作为痛苦源泉的普遍的盲目意志。叔本华告诉我们两条解脱人

生痛苦和幻灭的道路：一条是艺术的短暂道路，一条是圣者的永久道路。

《作为意志和表象的世界》一书当然是叔本华的不朽杰作，但是，他的《论文集》也极具说服力、诠释力和吸引力，一般的学院派哲学家是无法做到这些的。有些论文，是因特殊的讽刺而颇负盛名，如《论女人》；有些论文，是因对知识方法或概念的敏锐观点而有名，如《论历史》。不过，最能引起人们兴趣的，还是他的主要著作。

尽管书中有过分夸大之处，他仍然说出了这些人的想法，即终生期望幻灭而又明白经验事实，却希望自己并不这么悲惨。作为形而上学家，他的地位并不太高，他的唯心论是二手货，主要来自康德，尽管炫耀逻辑工具，但前后并不总是一致。他对永远无法获得所期望、永远无法遂心如意的浪漫意志的困境描写，在思想史上，至今还无人能超越。他对天才灵感与美感特质的描述，对音乐方面的许多见解，对那构成圣者生活的怜悯和否定意志的生动诠释，使他获得永恒不朽的地位。

在思想史上，他是第一个强调意志重于理智，强调理智只是工具的人。

他所开启的思想运动，对詹姆斯、柏格森和杜威的影响不小。他在著作中把三种完全不同的人格因素结合在一起：世俗之人、思想家和文人。从而产生了哲学史上无与伦比的伟大艺术作品：《作为意志和表象的世界》。这是具有诗人想象力和写实主义者精密论证的作家所写的一部哲学文艺作品。

他的想象力，让他能借用康德唯心论材料创造一种高度浪漫主义的形而上的世界；由于他的写实作风，他对人生的痛苦、不平和幻灭的感受力很强。这两种特质结合在一起，让他拥有了对生命力旺盛的青年人和冷静的中年写实主义者的极大吸引力。

在欧洲思想史上，他是非常伟大的思想家，也是一种创造了自我剖析心境的解释家。叔本华内心本是伊壁鸠鲁派甚至是犬儒主义者，竟然能成为美学家和精神上的禁欲主义者，这倒是一件奇怪而让人不得不深思的事。不论人们对他的哲学多么不赞同，但其散文式的哲学作品还是能永远使人信服。

艾文·艾德曼

1928年5月于纽约

卷一　表象世界初论

第一层面　遵循充足理由原则的表象：经验与科学的对象

一

1

“世界是我的表象[(1)]”——这是一个真理，虽然只有人类才能在反省和抽象意识中思考这个真理，然而，却适用于一切有生命和有认识能力的人。如果人类能在反省和抽象意识中思考这个真理，他就获得了哲学的智慧。因此，人类就会明白，当自己认知太阳和大地时，认知的并非太阳和大地本身，而是见到太阳的眼睛和触摸大地的手；他周围的世界只是表象，只是和意识有关的东西，和人类有关的东西[(2)]。

假如世上有所谓先天真理的话，这就是先天真理：它表现的是一切可能的和可以想象的经验的最普遍形式，这种普遍形式比时间、空间或因果关系更普遍，时间、空间或因果关系都以它为先决条件。我们知道，时间、空间和因果关系只是充足理由原则的各种不同样态，每种样态只能适用于某类特殊表象；而客体和主体的对立，则是所有这些表象的共同形式，也是产生或设想任何抽象、直觉、经验、观念的唯一纯粹形式。

所以，没有任何真理比这个真理更准确、更真实，它独立于所有其他真理之外，也没有任何真理比这个真理更加不证自明。凡是在知

识上存在的东西，包括整个世界，也只是与主体相关的客体，只是知觉者所具有的知觉：总而言之，只是表象。

显然，对过去、现在、未来可以这样说，对最遥远的东西和最切近眼前的东西，也可以这样说。时间、空间表明了如下这一点：过去、未来或遥远、目前等的区别，只有在时空中才成立。凡是属于或可能属于这个世界[(3)]的东西，必然都以通过主体为条件，也只对主体存在。因此，世界即表象。

这个真理并不新鲜。早在笛卡儿哲学的怀疑思想中就隐含着。不过，贝克莱却是第一个明确提出这个真理的人，他为哲学提供了永久的贡献，尽管他哲学中的其余部分没有永久价值。而康德的主要错误就是忽视这个原则。

威廉·琼斯爵士[(4)]在他最后一篇《论亚洲哲学》（亚洲研究，卷4，第284页）的论文中指出：很久以前，印度的智者就认识到这个真理，并把它作为吠檀多哲学的基本论旨。他在这篇论文中说："吠檀多学派的基本论旨，不是否认物质存在，也不是否认物体是固体、不可入和具有外延的（否认这些东西，不明智），而是纠正一般人对物质的观念以及主张物质不具有独立于心灵知觉之外的本质；存在和可以知觉是同义语[(5)]。"这些话充分说明了实际经验和超越的观念是一致的。因此，在本卷中，我们只从表象方面来看世界。如果有人打心眼儿里不愿把世界只当作自己的表象，自然地就会了解到，不管这个观点如何如何真实，也只是偏执一词，只是任由意识的抽象作用而导致的谬误；然而，这种观念，却难以摆脱。

这种不健全的观点，我们将在下章用另一种真理来改正，那种真理不像这里所说的真理那样直接、确定，只能靠更深一层的研究和更严格的抽象作用才能获得，只有借助"同类相聚，异类相离"的方式才

能获得。这个真理，即使不让所有人都感到不同寻常，也必然给人深刻印象。

这个真理告诉我们：世界是我的意志。

不过，在本卷中，我们只打算考虑我们当作出发点的那一面，也就是可以认知的一面，表象世界的那一面。我们必须毫无保留地把一切显现出来的对象，甚至我们的身体，也只当作表象。这样，我们就暂时把意志放到一边了，因为意志形成世界的另一面。

世界一方面完全是“表象”，另一方面也完全是“意志”。

如果一种东西，既不是表象，也不是意志，只是独立存在的对象，如康德所谓的“物自体”，这种东西就只能是虚构的，接受这种虚构，哲学就会走入歧途。

2

能认识一切事物，而本身不被任何东西所认识的，是主体。

因此，主体是世界的支持者，是一切现象、一切对象的条件。在整个经验过程中，都必须具备这个条件。因为凡是存在的东西，都只能借助主体方能存在。每个人都发现自己是主体，不过，只有在从事认识活动的时候，他才真的是主体；如果成为知识的对象，就不是主体了。

可是，他的身体却是他自己的对象，因此，身体就是表象。身体是许多对象中的一个对象。尽管它是直接对象，也还是要受对象法则的限制。像所有知觉对象一样，身体也存在于知识的普遍形式，即空间和时间之中；空间和时间，是构成杂多现象的两个条件。

相反，永远作为认识者，而不成为被认知者的主体，不属于这些形式，主体反倒是这些形式的先决条件。因此，主体既无杂多，也不统一。我们从来不认识主体，然而，只要知识还能成立，主体就永远是认识者。

我们现在所考虑的一面，即表象世界，具有根本的、必然的和无法分开的两半。

一半是客体，客体的形式是时间和空间，以及通过空间和时间而产生的杂多现象。

另一半是主体，主体不在空间和时间中，在所有知觉者中，主体是当下的、完全的和未曾分化的。

因此，任何一个知觉者都与对象共同构成整个表象世界，就像现存千百万人所能做到的那样完美。但是，如果这个知觉者消失不见，整个表象世界也将不复存在。所以不只在知觉上，甚至在思想上，这两半也无法分开，这两半中的任何一半只有借助另一半才有意义，也只有对另一半才有意义、才存在。这一半出现，那一半也出现，这一半消失，那一半也消失，两者互为限制。

客体出现的地方，主体便消失。

这种普遍限制可以从下述事实中看出，一切客体对象的主要的普遍形式，如空间、时间和因果关系，即使我们对客体对象没有认识，也可从主体的角度来发现并完全认识。用康德的话来说，空间、时间和因果关系先天地存在于我们的意识之中。康德发现了这一点，这是他的伟大贡献。

不过，我进一步认为，充足理由原理是所有先天认识对象形式上的普遍表现，纯粹先天地认识到的一切东西，只是这个原理的内容或衍生的内容，一切先天确定的知识都是借此表现出来的。在讨论充足理由原理的论文中，我曾经详述，一切可能对象如何归结到这个原理之下；就是说，如何与对象发生必然关系，一方面当作决定者，另一方面又当作被决定者。

这个原理应用的范围非常广，因此，所有客体对象，就其只是对象、表象而言，完全可以回溯到这个原理，客体间的关系也只依赖这个原理。事实上，客体间的关系只是相对的；不过，更为直接。我还表示过，充足理由原理普遍表现的必然关系，出现在其他形式中，这些形式与客体对象按其可能情形分化的种种类别是一致的，正确的分类就是借这些形式的考验得来的。

3

我们所说的表象之间的主要区别，是知觉表象和抽象表象之间的差别，抽象表象只有一种，即概念，世上所有动物只有人类才具有抽象概念。人类和其他动物有所不同的概念活动能力，通常叫理性[(6)]。以后，我们会谈到这些抽象概念，但是现在，我们只要讨论“知觉表象”。

知觉表象包括整个可见世界或经验总体及其种种可能的条件。

我们早已说过，这是康德最重要的发现之一，我们也早已说过，这些条件、这些可见世界的形式，知觉中的绝对普遍要素、所有现象的共同属性、空间和时间，即使离开它们的内容而就其本身去了解，也可以抽象地思考，还可以直接地知觉。同时，这种知觉或直觉，并

非产生于经验的幻想，而是完全独立于经验的；空间和时间的种种性质，就其在先天知觉或直觉方式下被认知时，对一切可能经验都是有效的，就像它本身必须遵循的规则一样。

因此，在讨论充足理由原理的论文中，我也讨论过空间和时间的问题，我们感觉空间和时间是纯粹的，没有内容，是一种特殊而独立的观念。康德发现的这种直觉的种种普遍形式的性质，这种普遍形式离开经验而就其本身加以认识的性质，即这种普遍形式可以视为表现数学基础的那些法则的性质，当然非常重要。

可是，空间和时间的另一种性质，也应该说明，把经验限制为因果法则和动机法则，并作为判断基本法则的充足理由原理，以一种完全特殊的形式出现。我曾经给这个特殊形式一个名称，即“存在者的基础”，就时间方面来说，是时间片断的连续；就空间方面来说，是空间各部分的位置彼此限定。

任何人只要从前面的引论了解到，在充足理由原则下，所有不同形式的内容完全相同，一定会相信认识这些形式中的最简单形式也相当重要，这就让他体验到自己内在的本性。这个原理的最简单形式就是时间。在时间中，只有后一刹那排除前一刹那时，每一刹那才是它的产生者，而它本身也会很快地又被另一刹那所消灭。

过去和未来，像梦一样空幻，现在唯一不能分开的，是它们之间的短暂界限。在充足理由原理的所有其他形式中，我们会发现一些枯燥空洞的东西，也会了解，不但时间只有相对的存在，空间及时间的内容，所有从原因和动机产生的东西，也只有相对的存在，它们都只是通过另一个和本身相似的东西而存在。

这个看法古来有之：当赫拉克利特[(7)]叹息万物永远流转时，就是在表达这个看法；当柏拉图把客体对象贬为永远变动不居而非永远不变的恒定者时，他也在表达这个看法；当斯宾诺莎提出所谓唯一存在、永久实体的偶然性质的说法时，还是在表达这个看法。

康德把现象和物自体对立。古代印度哲人的智慧告诉我们："人类眼睛看到的是一个自己无法说存在还是不存在的世界，它是摩耶[(8)]，是骗人的障幕；它像梦幻，像照在沙上的阳光，让远处的旅人误以为是水，或把草绳误当作蛇。"但是，所有这些话的意义以及它们所表明的，只是我们刚才所说的服从充足理由原则的表象世界。

4

充足理由原则表现在纯粹时间中，一切计算活动都是建立在充足理由原则上，凡是认识充足理由原则的人，就完全把握了时间的本质。时间，就是充足理由原则的某些形式，除此之外，再无其他意义。

相续是充足理由原则在时间上的形式，也是时间的整个本质。

凡是能认识以纯粹空间的方式来表现充足理由原则的人，就完全把握了空间的整个本质；空间的本质，只是空间各部分彼此的相互限定。这里所说的各部分，就是平常所说的位置。

详细讨论这一点，并用抽象概念来表示结果以便应用，是几何学的主题。同样，凡是认识因果法则的人，认识充实这些形式（空间和时间）使其成为知觉对象中的充足理由原则的人，凡是认识物质的人，就完全把握了物质的本质。因为物质不是别的，只是因果关系；只要一个人稍加思考，立刻就能明白。

物质的真正本质就是它的活动，我们无法想象它还有其他意义。

只有在活动时，物质才充塞空间和时间；物质对直接对象的作用决定了人的知觉，而物质只存在于知觉中。任何物质对象对其他物质对象作用的结果，只有当后者是以不同方式对直接对象发生作用时，才被我们认识。

原因和结果构成物质的整个本质；它的真正存在就是它的活动。（对这个问题更详细的讨论，可见拙著《论充足理由律的四种根源》第77页，第21节）一切物质的本质，这个“本质”在德文中，就是“真实”的意思，这两个字比“实在”两字含意更深。并且物质总是被动的，物质的存在和本质都在有秩序地变化，这一部分变化带来另一部分变化。像时间与空间情形一样，根据一种只在本身范围内才有效的关系来看，物质的存在完全是相对的。

时间和空间本身都可以离开物质而在心理上表现出来，可是，物质却不同，物质不能离开时间和空间而在心理上表现出来。物质不能离开空间，作为物质存在方式的活动，往往含有变化的意义，因此还含有时间，也不能离开时间。但是，时间和空间两者不但是物质的先决条件，两者的结合还构成物质的本质。

这是活动，即因果关系。

凡是可以想象到的一切现象和状态，都可以同时存在于无限的空间，彼此不相限制，在无穷时间内连续不断，互不妨碍。因此这些现象间的必然关系，以及根据这种关系而支配这些现象的法则，根本不需要，实际上也不能适用。所以，我们可以说，空间中的一切共同存在和时间中的一切变化，如果都保持自身的状态和过程，与别的形式

毫无关联，就根本不会有因果关系；而由于因果关系构成物质的主要本质，因此，也就不会有物质了。

但是，只有在下述情形下，因果律才有意义，才有必然性，即变化的本质不仅在事物的单纯变化中，更在下列事实中显现：在空间的同一部分，有时被某一东西所占据，有时又被另一东西所占据；同一时刻，此地存在的是这样东西，那里存在的又是另一样东西。也只有这种时空相互限制，才使定律具有意义和必然性。

产生变化，必然是根据定律而达成的。

因此，因果法则所决定的，不仅是时间中事物的相续，而且是某一确定空间的同一相续；不仅是同一时刻某一特定空间中事物的存在，而且是不同时刻同一空间中事物的存在。根据因果法则而发生的改变，往往同时含有一部分确定的空间和一部分确定的时间彼此之间的结合。这样，因果关系便联结了空间和时间。

但是，我们发现，物质的整个本质在活动，在进行因果作用；因此，时间和空间也必定结合在物质中，物质必须同时具备时空两种不同性质；不管它们彼此如何不同，也必须把两者独立时无法发生的现象，即时间的快速变化和空间的严格不可变的持续结合到物质本身之中。

物质从两者中获得无限的可分性。

正因为这种无限的可分性，我们发现，共存关系不可能只存在于时间中。时间没有连续性，也就不可能只存在于空间中。因为空间没有过去、未来和现在；共存关系，最先由物质产生。但是，事实上，许多物质同时存在，构成实在的本质。唯有共存，才能产生永久性；只能在某种与永久事物同时表现的变化之物中，才可以发现永久性。

而另一方面，也只有通过某种和变化事物同时表现的东西，才有可能得到变化的特殊性质，即实体的性质和形式的变化，也就是物质中形式和性质的变化[(9)]。如果世界只在空间中，世界必定僵硬不动，没有连续，没有变化，没有活动；但是，我们知道，物质观念最初是和活动联系在一起的。再者，如果世界只在时间中，则一切都变动不居，没有持续性，没有共存现象，更没有永久性。因此，在这种情形下，也就不会有物质。

只有通过空间与时间的结合，才可以让物质存在下去。

物质是一切可能的共存，正是因为有了这种可能，物质才有永久性；正是这种永久性让物质成为本身各状态虽有变化但仍保有持续性的实体[(10)]。由于物质是空间和时间的结合，物质自始至终都具有两者的痕迹。物质的根源在空间，一部分是由于和空间有不可分割的形式，尤其是由于物质的持续存在，它的先天确定性完全可以从空间的先天确定性中演绎出来[(11)]，因为变化只属于时间，可如果只在时间中，只对时间来说才存在，那么一切东西就都不是持续的了。

物质显示它自身是由偶然性质从时间中产生的，如果没有这种性质，也就永远无法存在。显然这是因果关系对其他物质产生的作用，因此也是一种变化，是一种时间概念。不过，这个活动的法则基于空间和时间，也只有这样才有意义。因果关系的正常作用，完全限于确定什么东西应该占据这个时间和这个空间。

我们先天地认识到，物质具有某些无法改变的特性，这个事实的根据在于，这种从先天知识形式中得来的主要性质，决定了物质的性质。

但是，一般说来，客体像它的表象一样，只是对主体而言的；所有特殊种类的表象，也只是对主体中同样特殊的性质来说才存在的。这种特殊性质称为知觉能力。

时间与空间这两种和主体相关的东西，本身只是空洞的形式，康德称之为纯粹感性。我们可以保留这种说法，康德首次讨论了这个问题，不过不太正确，因为他忽略了：感性必以物质为先决条件。在物质方面或因果作用方面和主体相关的东西，是相同的，两者都是知性，也只能是知性。认识因果关系是知性的功能，是知性的唯一能力；同时，知性是一种伟大的能力，它内涵丰富，用途众多。不过，在它所有的表现中都是一样的。

相反，一切因果作用，也就是所有物质或整个实在，只是知性的对象，只是通过知性才真的存在，也只在知性之中才有讨论的意义和必要。知性最初、最简单和永远存在的例子是实际世界的知觉，这完全是从结果推到原因的知识，所有知觉都是理智的。可是，如果不曾直接认识某种结果并把它作为出发点的话，知性就永远无法达到这个知觉。但是，这还是动物本身的情况。

到现在为止，身体一直是主体的直接对象；所有其他对象的知觉都因身体而存在。每个身体所经历的变化都是直接知道的，换句话说，都是被知觉的，由于这些结果立刻回溯到它们的原因，于是产生对客体对象的知觉。这个关系不是抽象概念作用的结果，不是来自反省思考，也不是任意的灵光一现，而是直接、必然和确定的推论。

这是纯粹知性的认知方法，如果没有这个方法，就不可能有知觉，也就只能发现直接对象的变化，只有草木一样迟钝的意识，以一种完全没有意义的方式彼此连续；除非它们对意志具有某种意义：痛苦或快乐。

但是，正如太阳升起，可见世界就呈现出来一样；同样，由于它的简单作用，知性就把无意义的粗糙的感觉变成灵敏知觉。眼睛、耳朵或双手所感到的不是知觉，而是知觉材料。知性从结果推导到原因，世界就表现为在空间中展开的知觉，在形式方面有变化，可是在物质方面始终没有变化；因为知性把时间和空间结合于物质观念之中，结合于因果活动之中。

表象世界只有通过知性才存在，因此也只对知性才存在。

5

如果我们认为，知觉产生于对因果关系的认识，因此主客关系便是因果关系，这就错了。

我们应该避免这种严重的错误。

因为这种关系只存在于直接感知和间接感知的对象之间，因此往往只存在于对象与对象之间。这个错误假设，在外界的实在性方面产生一种愚蠢的争论；在这个争论中，独断论和怀疑论互相对立，前者有时候表现为实在论，有时又表现为唯心论。

实在论把客体看作原因，把主体看作结果。

费希特[(12)]的唯心论认为客体产生于主体。

可是，根据充足理由原则，主客之间并无关系。因此，这两种理论都无法证明。所以，怀疑论能成功地驳斥它们。因果律先于知觉和经验，是知觉和经验的条件，因而就不能从知觉和经验中得来；同样，客体和主体先于一切知识，也先于充足理由原则，是充足理由原则的第一条件。

这个原则只是一切客体的形式，只是客体显现了自身存在的全部本性。

但客体往往以主体为先决条件，因此，两者之间不可能有任何因和果的关系。我在《论充足理由律的四种根源》的论文中论证的就是这一点。这篇论文把这个原则的内容解释为每一个对象的主要形式，解释为：所有客观存在的普遍本质，就属于那种对象。但是，这种对象往往假定主体是它的必然相关者；所以，主体永远在适用充足理由原则的范围之外。

关于外部对象实在与否的争论，错把充足理由原则的效力扩展到主体方面。从这个错误出发，它永远无法了解自身。一方面，实在主义的独断论把表象看作是客体的结果，因此就把表象和对象分开了。其实两者是一个东西。实在主义独断论还要假定一种和表象完全不同的原因，一种独立于主体之外的客体本身，一个完全不可思议的东西。

即使作为客体，也必须先假定主体。因此，这个完全独立于主体之外的“客体”仍旧是主体的表象。

和这个理论相反的是怀疑论。怀疑论也做了同样的错误假设，认为在表象中只有结果，没有原因，所以也就没有实际的存在物，我们只能认识客体的活动。假设这个客体和它的结果没有任何相似之处，即便如此，怀疑论还是把客体当作原因。要从经验中获得因果律，本身就暗含着经验必须事先建立在因果律之上。

因此，这两种观点都要加以修正。

第一，客体和表象是一样的；第二，知觉对象的真正内容是它本身的活动。

物质的实在性就在这里，如果要求主体观念之外还有一种客体，还有一种与活动不同的本质，就没什么意义了，而且还是一种矛盾。了解、认识某个对象的本质，就是阐述这个对象究竟是什么。

到现在为止，空间和时间中被感知到的世界是完全实在的，也完全像它表现出来的那个样子；并且它以表象方式毫无保留地表现出来，根据因果律而结合在一起。这是它的经验实在。

另一方面，一切因果关系只存在于知性中，也只对知性才存在。

整个现实世界，都是由知性活动造成的；除此以外，一无所有。不过，这不是彻底否定独断论者“外界是实在”的看法，如独断论者认为，实存的外部世界独立于主体。我们也否定这种看法，离开主体无法想象客体，否则就会矛盾。

整个客体世界都是表象，也永远是表象，因此，完全被主体决定，也永远被主体决定。换句话说，客体世界几乎就是一种超越的观念。但是，状态并不因此就是幻想或纯粹的外部表现；它表现为自身本来的客体世界，即表象，表现为一系列的表象，这些表象间的共同联系就是充足理由原则。

它是无法仅仅根据知性就能完全了解的最内在的意义，它以一种知性完全不了解的方式表达出来。只有因过分精细而违反常规的人，才会争论外界实在与否的问题，而这种讨论往往源自错用充足理由原则。

充足理由原则本是联结所有观念的，根本不联结表象和主体，也不把表象和一种既非主体也非客体的所谓基础者联结在一起；这是荒谬的，只有客体本身才是客体的基础，只有客体本身才永远作为客体的基础。如果我们更进一步考察关于外界实在与否问题的根源，便会

发现，除了把充足理由原则错用到它的有效范围之外，它的种种形式也特别混乱，只在概念或与抽象的表象之中有意义的形式，反倒被人用到被知觉的表象与实在的客体方面了。

认知的基础需要客体对象，而它们除了存在物的基础以外，不可能再有其他基础。在抽象的表象之间，联结判断的概念之间，充足理由原则以下述方式出现，即每个抽象表象或概念都有它的价值、效用和存在，完全因为判断和判断之外某种东西的关系，因为它的知识基础，最后回到了这个基础之上。

另一方面，在客体对象之间、在知觉观念之间，充足理由原则并不是认知的主要原则，只是存在物的主要原则，即因果律。一切客体，如果要存在，都不能离开充足理由原则，换句话说，所有客体都必须表现为某种原因的结果。

因此这里不需要认知基础，也没有任何意义。

如果观察者仍然与知觉世界保持接触，对观察者而言，知觉世界就不会产生任何疑问。这里既没有错误也没有真理，所谓错误和真理只属于抽象表象的范围，即思想范围。世界一旦摆在感官和知性之前，世界就以本来面目呈现出来，以知觉表象的方式呈现出来，知觉表象则根据因果律来展开。

6

不过，在本卷中，我们把一切东西都看作表象，都仅仅看作主体的对象。

在我们对世界的知觉中，身体是每个人的出发点，像对其他客体对象一样，我们也是从身体可以感知这方面来看待身体的。从这方面来看，身体也只是表象。现在每个人的意识都和客体的解释相反，尤其是和对自己身体的解释相反；就意识表现为身体来说，每个人都是直接认识者的认识主体；就意识客观化在知觉对象中来说，意识又只是间接地被认识的对象。

这种抽象作用，这种片面讨论，只能拿来满足我们的论证；因此我们要压制和除去对这种抽象作用和片面讨论的厌恶感，只希望以后的讨论改正这种片面论述，我们对世界本质的认识也有望达到完满的地步。

所以，目前对我们来说，身体就是直接对象，换句话说，身体是形成主体知识出发点的表象。身体及其直接感知的变化先于因果律的应用，并对因果律提供最初材料。我们已经知道物质的整个本质在于它的因果活动，原因和结果只对知性存在，只是主体的相关者。

不过，如果没有别的东西让知性激活认知机制，知性就无法活动。

这是单纯的感觉！对身体变化的直接意识，决定了身体成为直接对象。因此，认识知觉世界基于两个条件。

客观地说，第一个条件是物质彼此作用的力量，彼此间产生变化的力量。

如果所有身体之间没有共同性质，知觉就不可能发生，甚至凭借动物身体的感性能力也不可能发生。如果用主观方式来表达这个条件，我们可以说：知性首先使知觉存在。因果律中因果只可能来自知

性，也只适用于知性；所以知觉世界只对知性而存在，也只由于知性而存在。

第二个条件是动物身体的感性能力，或身体所具有的某些能成为主体对象的性质。

感觉器官通过它们的特殊情况而受到外界变动的影响。这里可以称为表象，如果这些情况既不产生痛苦，也不产生快乐，就是说，对意志没有直接意义，然而又被知觉到了，只对知识存在，身体就是直接被感知的，是直接对象。但是，此时我们不要从对象的整个意义上了解对象的概念，通过这种先于知性作用而又仅仅是对身体的单纯感觉，我们的身体并不是以对象的方式存在的。

最初是影响它的物质对某一对象的一切知识，对空间中被知觉的某一表象的一切知识，只由于知性而存在，也只对知性存在。所以，只存在于知性活动之后。像其他所有对象一样，因果律应用到身体各个部分，我们直接认识的首先是身体，在空间中感觉到的首先是观念。例如，当我们的眼睛看到身体或手触摸身体时，感受就是如此。

由此可知，通过单纯的感觉，不能认识身体的形状，除非通过知识，通过表象；换句话说，只能通过我们的大脑，才能认识自己身体的外延，以及与身体相连的和有机的一切。

一个天生目盲的人，只能通过触觉了解表象。一个没有手的盲人，永远无法知道自己的身体形态，充其量只能一点一滴地从别人身体和自己身体接触中推想它是什么样子。由上可知，如果我们把身体称为直接对象，读者应该了解其中是有所保留的。

一切动物的身体都是直接对象，它们从事认知活动，知觉世界是从主体出发的。因此，动物生活的明显特征，是因动机而产生的认知

活动，这种活动由知识决定，正如因刺激而来的活动是植物生命的明显特征一样。不过，无机的物质除了原因产生的活动以外，没有任何其他活动。关于这一点，我在讨论充足理由原则的论文第20节，《伦理学的两个基本问题》中第一篇论文第三段，都有过彻底的讨论；同时，在我《论视觉与颜色》的著作第一节中，也提到过。

所有动物，甚至最低等的动物都有知性，它们都能认识对象。

这种知识决定它们的活动，并成为活动的动因。所有动物身上和人类身上的知性都一样，到处是一样的简单形式，是因果知识，从果到因，从因到果，此外没别的了。但是，它的正确程度、它的知识所及的范围，却变化很大，从最低的算起，有无数等级，这只是对于直接对象和影响它的对象之间具有怎样的因果关系的认识。

换句话说，由于把某个由身体所获得的感觉，转化为我们知觉的间接认识的对象，因而感觉到这个知觉对象就是空间的对象，这是因果关系中的较高知识。

上面所说的是：因果关系扩展到自然界中最复杂因果系统内的知性。

这种高等知识，仍然是知性的工作，而不是理性的工作。

理性的抽象观念，只能帮助我们接受知性直接认识的客观关联，只能使它们永远对思想存在，只能使它们彼此关联；但理性永远不能给我们直接知识。所有的自然力量和法则以及这种力量和法则的所有实例，必须先被知性直接认识，变成理性的抽象意识之前，必须由知觉来把握。

胡克[13]发现引力定律以及许多重大现象与这个定律的关联，这是知性直接把握的工作；而牛顿以数学计算的证明，拉瓦锡[14]发现酸性及在自然界的主要作用，歌德发现物质具有颜色的原因和条件等，也都是知性的工作。

所有这些发现都只是从结果追溯原因的正当过程。

同时，接着就是承认在所有同样的原因中所表现的自然力量的观念性。而这个完整的洞见只是知性简单作用的一个例子。由于知性作用，动物感觉到影响自己身体的原因是空间的一个对象，而这种知觉只有程度上的不同。因此，正如知觉一样，这些伟大的发现，都是知性的作用，都是当下的直觉，因此，都是刹那间的工作，都是最初的观照，都是见闻知觉上的闪光。

7

我们既不从对象出发，也不从主体出发，而是从表象出发。表象包括主客两者，也以两者为先决条件，“主客相对”是认识主要的、普遍的和根本的形式。所以，我们首先考虑这个形式，然后考虑时间、空间和因果关系的次要形式。后者只属于对象；然而，由于时间、空间、因果律是上述对象所必需的，而对象是这种主体所必需的，因此可以从主体去发现它们。换句话说，可以先天地认识它们。到目前为止，我们可以把时间、空间、因果律视为两者的共同限制。但是，所有这些形式都可以归于一个普遍的表现：充足理由原则。

这种方式使我们的哲学方法和以往所有的哲学系统都不同。

以往所有的哲学系统不是从对象出发，就是从主体出发，都想用这个来解释那个，用那个来解释这个，解释无不根据充足理由原则。

相反，在主客关系方面，我们却否认这是个有效的原则，只把它限定在客体对象方面。人们可能认为，我们这个时代，大家都知道的“同一哲学”不属于这里所谓的两种思想方式的任何一种，它既不从主体出发，也不从客体出发，而是从通过“理智的直觉”所认识的“绝对”出发。这个“绝对”既不是客体，也不是主体，而是两者的“同一”。

我不敢谈论这个可贵的“同一”和“绝对”，我发现自己根本没有“理智的直觉”，更难以赞同还存在“理智直觉者”，所以这种哲学不能避免上述两种错误。尽管它认为主客同一，却认为主体只在“理智上能直觉”。

它把主客结合在一起，就等于承认了，主客曾经是分离的。

第一是超越唯心论，这就是费希特的“自我”学说：客体由主体产生，或根据充足理由原则从主体演化出来。

第二是自然哲学：主体是由客体一步一步慢慢产生的，产生的方法叫作“结构”，它是根据充足理由原则的不同形式而产生的一个过程。我否认那个“结构”所包含的深刻智慧，我完全缺乏“理智的直觉”。所以，对我来说，以“理智的直觉”为先决条件的一切解释永远是莫名其妙的。说来也怪，在这种深刻智慧的学说中，竟然遍布恶劣而令人讨厌的大话。

从客体出发的思想系统，总是把整个知觉世界及其构造当作问题；然而，把它们当作出发点的客体，往往并非整个知觉世界，也不是它的基本要素——物质。

相反，基于我们在引论中所说的四种可能对象，我们可以把这些思想系统分为几类。这样一来，泰勒斯[(15)]和爱奥尼亚学派[(16)]、德谟克里特[(17)]、伊壁鸠鲁[(18)]、布鲁诺[(19)]和法国唯物论派，可以说是从第一

类对象出发，从实在世界出发。斯宾诺莎和早期的埃利亚学派[(20)]则从第二类对象出发，即从抽象概念出发。毕达哥拉斯[(21)]学派和中国哲学是从第三类对象出发，即从时间出发，因而也是从“数”的观念出发。最后，经院派则从第四类对象出发，经院派告诉我们一个无所不在的人格的意志活动，一种无中生有的创造，意志活动则由知识所引导。

在所有从对象出发的哲学系统中，最能保持前后一贯的，最有发展前景的是唯物论哲学。

唯物论认为物质以及和物质分不开的时空，是绝对存在的，并忽视所有物质、时间和空间唯一赖以存在的主体关系。然后把因果律当作指导原则或线索，认为因果律是事物的秩序或排列，是永恒的真理，因此没有把知性包括进去。

其实因果关系只存在于知性之中，也只对知性存在。因果律寻求物质最原始和最简单的状态，然后想从这种最简单的物质状态发展出一切：从单纯的机械作用到化学活动、两极性、植物和动物世界。如果我们假定这些都完成了，最后一环就是动物的感性，感性将表现为由因果关系所产生的物质的一种变化或状态。现在，如果我们已彻底看清唯物论思想，当我们接触到它的最高点时，突然会感到无法抑制的可笑，好像从梦中醒来一样，我们立即明白，它的最后结果，它辛勤收获的知识，被假设为它的出发点，假设为物质不可或缺的条件。

而当我们认为自己在思考物质的时候，其实我们思考的只是知觉着物质的主体、见到物质的眼睛、触摸物质的手、认识物质的知性。于是，“以待决问题为论据”的情形，不知不觉地便表现出来了。因为，突然间发现最后一环是出发点，这条看似理所当然的因果链是循环的，而唯物论者则像冒险家闵希豪森[(22)]那样，骑在马背上在水中游

泳，水中的倒影却是另一幅景象：马腿倒伸在空中，他自己也好像用发辫倒挂在空中。

唯物论荒谬不合理的地方是，它从客观出发，并把客观的东西当作解释的最终根据，不管客观的东西是抽象的物质还是经验所与的实体，也不论它们是不是化学元素及其种种关系。唯物论认为这种东西绝对存在、独立存在，从这种东西演化出有机自然、认知的主体，并用这种东西来充分解释有机自然和认知的主体。其实所有客观的东西早就以种种形式通过各种认知方式被认知主体决定，并且以这些认知方式为先决条件。

最后，如果我们在思想中把主体抛弃，唯物论就完全消失不见了。唯物论想用间接的所得来解释直接的所得。一切客观、外延和活动的东西，一切物质，都能通过唯物论的解释得到完全的说明。但是，所有这些间接得来的东西都是被决定的；因此，也只是相对表现的对象。它们经过大脑组织和结构，遵循着空间、时间和因果关系的形式。大脑组织的关系，它首先表现为空间中的外延和时间中的永恒运动。

唯物论想根据这个间接所得的对象来解释直接所得的对象、表象，甚至意志；所有在原因支配下根据法则表现出来的基本力量，都要用意志来解释。对所谓“思想乃物质变化”的说法，我们也同样可以反驳，因为物质只是认知主体的变化，只是认知主体的观念的变化。所有自然科学的目标和理想，从根本上讲都是唯物论。这里，我们明确地认定这种思想系统不可能成立。这就产生了另一种真理，这真理在我们解释的过程中出现，它告诉我们，所谓的科学，充足理由原则支配之下的系统化知识，永远无法达到其目标，也不能提供完整充分的解释。

它没有涉及世界的内在本质，无法越出表象之外。的确，它所告诉我们的，实际上只是某一表象和另一表象之间的关系。

“没有主体之前，客体已经存在”，这句话使一切唯物论永远不可能成立。行星和恒星，如果没有人类的眼睛去观看它们，如果没有知性去认识它们，即使用文字描述它们，对表象来说，这些文字仍旧说明不了什么，它们没有意义。另一方面，因果律以及基于因果律对自然所做的讨论和探索，必然让我们得到一种结论：在时间过程中，每一种比较高等的物质有机状态都是从较低等的状态而来的。

所以，低等动物先于人类存在，鱼类先于陆地动物存在，植物先于鱼类存在，无机物先于一切有机物而存在。

因此，混沌初开的世界必须经过一连串长久的变化，才能打破最初的混沌。然而，整个世界的存在却永远有赖于最初打开的那双眼睛，即使是昆虫的眼睛。因为眼睛是产生知识的必需条件；整个世界只存在于知识中，也只对知识来说才存在。如果没有知识，甚至连简单的想象都不可能。

世界完全是表象，正因为是表象，所以它的存在需要认知的主体来支持。

这个长远的过程充满无数变化，在这个过程中，物质经过种种变化，直到最后才产生第一个有知觉能力的动物。而整个这段时间，也只有通过有机体的意识才能想象。时间就是意识观念的连续，就是意识认知的方式。离开有机体的意识，时间的意义就全部失去，根本不存在了。

因此，一方面，我们看到世界的存在必然有赖于最初萌发的意识，不管这种意识如何低等；另一方面，有机意识又必然依赖先它存

在而本身仅是小小一环的长远因果链条。这两个相反的观点，我们也可以说它是人类能力的一种矛盾现象。客观世界、表象世界，并不是世界唯一的一面，只是世界外在的一面；世界还有完全不同的另一面，内在本质的一面，它的中心是：物自体。

我们将在下卷中讨论这一点，我们根据它最直接的客观表现，称它为意志。但是，我们在本卷中唯一涉及的表象世界，只随着第一只眼睛打开才出现。如果没有这个认识媒介，表象世界不可能存在，因此，表象世界并非存在于知识之先。但是，如果没有那只眼睛，如果离开了认识，也就没有所谓的“以前”，时间也就不存在了。

因此，时间没有起点，但所有起点都在时间之中。

可是，由于它是可知者的最普遍形式，而一切现象都是通过因果关系联结在普遍形式中，因此时间及其无限的过去和未来出现在知识的起点上。

我们必须认为，“第一个现在”中充满的现象，在因果关系上是和一连串现象联系在一起的，这一连串现象无限地延伸到过去，而这个过去也是被第一个现在所限定，正如相反情形下，现在被过去限定一样。因此，产生第一个“现在”的“过去”，也像“现在”一样，有赖于认知的主体；如果没有认知的主体，就没有过去。

不过，第一个现在必定不会成为第一，只是表现为时间的起点。

相反，时间中的存在原则，却表现为过去的结果。同样，根据因果律，第一个“现在”中的现象，总是显示为过去时间中较早现象的一个结果。喜欢神话式解释的人可能把最年轻的泰坦巨人克洛诺斯的出生，当作这里所说的“瞬间”的象征，时间就诞生于这一瞬间，虽然实际上并没有起始。

因为，克洛诺斯杀死了他的父亲，天地之间的原始产物没有了，诸神和人类出现在世界舞台上。根据以对象为出发点的哲学中一贯的观点，唯物论所得到的这个解释，让我们明白了主体和客体不可分离、相互依赖，同时也明白了两者之间必然对立。这种认识使我们寻求世界的内在本质，寻求物自体，它不是构成表象的两个要素之一，而是与此完全不同的另一种东西，这种东西不会受到上面所说的无法解决的矛盾的阻挠。

从客体出发的哲学思想，想从客体中引出主体，我们已经解释过这种思想体系。

和这种思想体系相反的，是从主体出发的思想体系，这种思想体系想从主体引出客体。第一种体系在哲学史上经常出现，可是第二种体系，我们只发现一个例子，那就是费希特的“现象哲学”。

所以，我们应该对它加以研究。这个学说并没有多大价值，大部分还是谬见，只是这个学说是以最热忱的思想态势提出来的，提出者带着昂扬的语调和热烈的情怀，同时以最高的辩论技巧攻击反对者，以维护这个学说的立场，所以能够表现出光辉的外表，看起来好像有点内容。

但是，维护真理的热情永远不变，也不受任何外来影响，这种热情，费希特是完全没有的，他像所有关心当时实际问题的哲学家一样，关心当时的问题。在他的处境下，的确也不得不如此。一个人之所以成为哲学家，是因为他为某种问题所困扰，而他又能从这个问题中摆脱出来。这就是柏拉图所谓的“惊奇”，他称之为一种很有思想的情绪。

但是，区别假哲学家和真哲学家的标准却是：后者的困扰来自对世界本身的观感，而前者的困扰则来自摆在他面前的某一著作或某一哲学体系。费希待属于假哲学家一类。他之所以成为哲学家，是因为康德物自体的学说；如果不是这个缘故，他很可能从事其他行业，也可能更有成就，他也的确具有修辞方面的才能。但只要稍微深入一点去了解让康德成为哲学家的著作，即《纯粹理性批判》的意义，就会知道，关于人心方面，《纯粹理性批判》的主要意旨其实就是对复杂人性的“惊叹”以及试图全面认识的学术雄心。

正如经院哲学所主张的，充足理由原则不是永恒的真理，充足理由原则在这个世界之前、之外、之上，并没有绝对的效力。充足理由原则是相对的和有限的，只适用于现象范围，因此，它有可能是空间和时间的必要联结，或者是因果法则，或者是知识基础的法则。

在这个原则的支配之下，永远不能发现世界的内在本质，永远不能发现物自体。充足理由原则引导我们到达的，都不是独立存在的东西，而都是相对的东西，只是现象，不是物自体。并且，这些现象与主体无关，只是客体的形式。因此，这些客体也不是物自体。主体必须与客体同时存在，客体也必须与主体同时存在。因此，主、客体之间不可能存在一种因果关系。但是，费希特根本没有接受这一点。

对于这个问题，真正让他感兴趣的是这个体系是从主体出发的。

现在康德选择这个方法，来显示此前从客体出发的许多哲学体系的谬误，这些哲学体系不但从客体出发，而且从这些体系来看，还必须把客体当作自在之物。可是，费希特却把这种从主体出发的情形，看作真正重要的事情，并且自以为比康德更进一步而凌驾于康德之上。

费希特的这种哲学思想，只有被当作古老唯物论的反面表现时，才会让我们对它有兴趣，否则就不值一提。唯物论是从客体出发的所有哲学体系中最一贯的思想体系，而费希特哲学则是从主体出发的一切思想体系中最一贯的思想体系。唯物论忽略了一个事实：肯定了客体，也就假定了主体是存在的。费希特也忽略了一个事实：肯定了主体，也就假定了客体是存在的。离开客体，主体无法想象；反之亦然。

此外，他忘记了非常重要的一点，所有先天的演绎，即所有普遍的证明，必定基于某种必然，而所有必然又基于充足理由原则。必然和遵从特定理由是两个可以互相替换的概念[(23)]。但充足理由原则，正是这种对象的普遍形式。

所以，充足理由原则是在客体中，在客体之前和之外就不适用。它首先产生客体，并使客体符合它的支配原则。我们发现，从主体出发的思想体系，和从上面所说客体出发的思想体系，包含同样的错误：从假定它希望演绎出来的东西开始，把预想的结果当成前提。因而，是一个循环论证。

我们的思想体系所用的方法，和这两个相反的错误完全不同，我们既不从客体出发，也不从主体出发，而是从表象出发，把表象看作意识的第一个事实。它的主要形式是主客相对。客体的形式又表现为各种不同形式的充足理由原则。

我们知道，这些形式中每个形式在其本身的同类表象中占据绝对优势。因此，当我们认识了支配各种表象的充足理由原则的特殊形式时，也就认识了整个类的本质。所有类型的表象就是充足理由原则的形式本身。

所以，时间前后相续；空间就是位置；物质就是因果关系；概念只是对知识的主要关系。

我们以前说过，以表象世界的普遍形式为根据的形式，就是充足理由原则，表象世界的这种彻底和一贯相对性，让我们知道了应该在与表象世界完全不同和完全分离的一面去寻求世界的内在本质。在本书第二卷中，我们将在一个事实中发现这一面：这个事实和表象一样，是所有生物彼此直接接触的那个层面。

但是，我们先要考虑只属于人类的那类表象。这些表象的内容是概念，而与主体相关的是理性，正如我们早已讨论过的，与作为表象的主体相关的是知性和感性，不过，知性和感性也是所有低等动物共同具有的[(24)]。

8

正如从太阳的直接光线到月亮的反射光线一样，我们从直接的知觉表象到反省思维，再到理性的抽象演绎概念。理性抽象概念的内容来自知觉知识，也是与知觉知识相关的，只要我们继续从事知觉活动，一切都明显、稳固、确定；既没有问题，也没有疑惑，更没有错误。我们不想再进一步，也不能再进一步；我们依靠知觉活动，也安于“现在”。知觉是自足的，所以纯粹从知觉来的东西也是自足的，而且永远属于知觉。例如，真正的艺术品永远不会被假冒，虽然经过很长时间，也永远不可能被怀疑。

因为真正的艺术品所表现的不是意见，而是事物本身。但是，对抽象知识来说，对理性来说，在理论方面会出现怀疑和错误，在实际生活方面也会出现忧虑和悲哀。在知觉表象中，错觉时常取代真相。

但是，在抽象思想范围中，错误可能会延续千百年之久，还可能支配世界上的所有国家，更有可能扩展到人类最高尚的本能之上。同时，受它役使和欺骗的人所推动，可能束缚那些原先无法欺骗的人。它是各时代最有智慧的人所反对的敌人，只有他们战胜这个敌人而获得的结果，才是人类的收获。

所以，当我们一踏上这块土地，就要留心它。人们常常说，即使在真理中看不到实际效用，也应该遵循真理，因为它可能有间接效用，这种间接效用可能出现在人类最不期待它的时候。我要加上一句话：即使在某种错误中看不到任何有害之处，还是应该尽力发现和拔除错误。因为它的害处可能是间接的，可能在我们不注意它的时候突然出现，而所有错误都有可能携带致命的危害。

如果心灵使人类成为创造的主人，如果知识使人类成为创造的主人，那就不可能有无害的错误，更不会有值得尊重的错误。而对那些无时无刻不在献身于克服错误的神圣战斗者而言，我不禁要说，只要真理隐没，错误就会出现，就像太阳落山之后猫头鹰和蝙蝠在夜间出现一样。

但是，我们宁愿看到猫头鹰和蝙蝠驱走西沉的太阳，也不愿看到我们曾经认识和完全表达出来的真理再度消失不见，过去的错误再次支配广大的知识王国。这是真理的力量，它的征服历程，缓慢费力，但是，一旦获胜，就永远不会再被打倒。

我们现在所讨论的表象，根据它们的构成，可以总结成时间、空间和物质三类，如果我们从客体方面来考虑，或是从纯粹感性和知性，从因果关系的知识方面来考虑，从主体方面来考虑，另一种知识能力就出现在人类身上，这是一种全新的意识，这种意识可以称为“反省思维”。

事实上，反省从知觉而来，也是知觉反思出来的表象。

但是，从根本上来看，反省却获得了一种完全不同的本质。知觉的种种形式不会影响反省，它反而支配了一切客体的充足理由原则，也具有完全不同的一面。人类之所以能够思想，让自己的意识与低等动物的意识完全不同，也让处世行为与其他没有理性的动物完全不同，就是因为有这种新意识，就是因为这种与知觉无关的理性概念对所有知觉着的主体都存在抽象的反作用。

人类的能力远优于这些没有理性的低等动物，人类的痛苦也比它们更多、更敏感。

它们只活在现在，但人类除了活在现在之外，还活在过去和未来。它们只求满足当下的需要，人类却以最大的思虑为将来做准备，而且为不可预知的未来日子做准备。它们完全依赖当前的印象，依赖可以觉察到的动机；人类则常被与现在无关的抽象概念所决定。所以人类遵循预先决定的计划，他的行为基于某些准则，和他的环境及当前的偶然印象无关。例如，人类可以安详地为自己的死亡做准备，他可以隐藏过去，把秘密带到坟墓里去。

最后，他在许多动机中选择某一种动机。因为，同时出现于意识中的这些动机，只有在抽象方式中，才能表现出它们自身的知识，其中一个动机排除其他动机，因而在其对意志力的支配力方面能够相互调整。最占优势的动机，即决定待解决问题的动机，是意志深思熟虑的决定因素，也是意志特性的确切表现。

相反，动物则局限于当前的印象，只有对眼前威胁的恐惧，才能抑制其欲望；直到最后，习惯了这个恐惧，并接着受另一种恐惧决

定。动物只能感觉和知觉，人除了感觉和知觉外，还能思想和认知；但两者都有意志或欲望活动。

动物以姿势和声音表达它的感情和倾向，人却用语言向别人传达自己的思想，如果他愿意，还可以隐藏自己的思想。语言是人类理性的第一个产物，也是必需的工具。所以在希腊文和拉丁文中，语言和理性是用一个词来表示的：理性一词是从“先天地听”这个含义引申来的，它不是动词“听”的同义词，而是对语言传达的思想所具有的意义的意识。

唯有通过语言，理性才能完成它最重要的功能：几个人的联合行动、许多人有计划的合作、文明、国家；还有科学、经验的储备，共同性质联结在一个概念上，真理的传达、错误的传播，创作思想和诗歌，区分教理和迷信。

动物在死的时候才认识到死亡，人类却在活着的时候已经无时无刻不在死亡的阴影下忙碌。这种情形甚至使未认识到人生不断消减的特性的人，也感到生命并不完美。虽然我们不能确定我们最赞许的人类行为，如自发的行为和高贵的情操是不是哲学或宗教的结果主要是由于上述这些理由，人类才创造了哲学和宗教。我们可以说，各派哲学家的惊人看法与宗教教士的冷酷习性不同，这些哲学观点都是理性的产物。

每个时代，每个国家，都有一个普遍的看法，这些诸多方面的成就都产生于一个普遍原则，都产生于明显属于人类理性的特殊智力。此外，我们不难发现这个能力的种种表现，在理性表现与人类其他能力和性质不同的地方，不难区别什么是合理的，什么是不合理的。最后，我们不难指出，即使最敏感的动物，只要缺乏理性，就无法从这些动物身上获得预期的东西。

我们可以说，所有时代的哲学家，在理性知识方面都一样，同时，他们指出了理性知识的一些非常重要的表现。诸如控制情绪，疏导激情，推断结论，形成普遍原则，论证先验真理，等等。

知性只有一个功能，即直接认识因果关系。但是，对实在世界的知觉以及一切常识、睿智和创造力，不管它们的应用如何五花八门，都只是这个功能的不同表现。同样，理性也只有一个功能。一切使人和其他动物生命具有的理性表现，也都用这个功能来解释。运不运用这个功能，就是合理或不合理[(25)]。

虽然概念和知觉表象是根本不同的，但是概念却与知觉表象有必然的关系，如果没有这种关系，概念就不会存在。这个关系构成概念的整个本质和存在。反省思维是表现最原始的知觉世界的摹本或复制品，却也是一种内容完全不同的特殊摹本。因此，概念就是表象的表象。

谈及概念，充足理由原则也就变成了一种特殊形式。现在我们已经知道，充足理由原则出现在某类表象中的形式，往往构成并综括了这类表象的整个本质。因此时间完全连续，没有别的；空间完全是位置，没有别的；物质完全是因果作用，没有别的。同样，概念的整个本质或抽象观念只是充足理由原则在其中表现的关系。

同时，由于这是对知识的主要关系，因此抽象观念的整个本质只是对另一种观念的关系，这是它的知识基础。

第一，这可能是一个概念，一个抽象观念，也可能只有一个同样的抽象知识基础；但许多知识基础的联系链条并不是无限扩展。最后，它一定会产生一个基于知觉知识的概念。整个反省思维的世界建立在知觉世界之上，以知觉世界为它认识的基础。因此，在这方面，

抽象观念的类和其他的类是不同的；在后者中，充足理由原则往往只需要一种对同类表象中另一种观念的关系，但在抽象观念中，却需要具备和另一种表象的关系。

正如我们刚才指出的，和知觉世界没有直接关系，只通过某一概念或几个概念为媒介的那些概念是抽象概念，而那些直接以知觉世界为基础的概念是具体概念。但是后一名称只是概略地应用于那些用此名称指谓的概念。它们往往只是抽象概念，却不是知觉表象。

第一种概念的例子，即完全抽象概念的例子，我们可以指出“关系”“美德”“研究”“起始”等等。第二种概念的例子，即可以笼统地称为具体概念的例子，我们可以指出“人”“石”“马”等等。如果类比恰当的话，我们可以把具体概念称为反省思维的底层建筑，而把抽象概念称为反省思维的上层建筑。

在性质上，理性是女性的，它只在“接受”了以后才能“给予”。

从其本身来看，它一无所有，只是一种作用的空洞形式。除了我总结的逻辑真理的四个原则，没有绝对的纯粹合理知识：同一律、矛盾律、排中律和知识的充分理由。即使逻辑的其余部分也不是纯粹的合理知识。它以各种概念的种种关系和结合为先决条件。但是，一般概念只存在于经验知觉的表象之后，同时，它们的整个本质完全是它们和知觉表象的关系。

所以它们以知觉表象为先决条件。不过，不必先假设特殊内容，只假设一般内容的存在就够了。所以整个看来，逻辑可以看作纯粹理性科学。在其他科学中，理性从知觉表象中获得内容；数学从表现于一切经验之前的直觉或知觉中，从空间和时间的种种关系中获得内容；在纯粹自然科学中，即我们所谓先于任何经验的自然过程中，科

学的内容来自纯粹知性，来自因果法则及其与空间、时间的纯粹直觉或知觉相关联的先天知识。

在其他所有科学中，凡不是产生刚才所说的那些起源中的一切东西都属于经验。

一般说来，所谓合理认识就是凭借心灵能力产生判断，而这种判断的充足的知识基础是本身以外的东西，是真实的东西。因此只有抽象的认识才是理性知识。所以它是理性的结果。因此我们不能确切地说，低等动物也能合理地认识任何事物，即使它们能认识知觉中表现出来的东西，即使它们对这些东西有记忆力，即使它们也有想象力。

我们说它们有意识，虽然这个词来自动词“合理认识”，但意识概念总和任何一种表象相符合。因此我们说植物有生命，但没有意识。所以理性知识是抽象意识，是理性概念中永远具有的，是用来认知的概念中永远具有的。

9

因此，理性知识是一种抽象知识，是理性所特有的而与知性不同的知识。

现在，对知识来说，由于理性只以复制的方式来获得所需要的东西，因此，实际上它并没有扩充我们的知识，只是给予另一种形式。我们可以用抽象方式概括地认识原先以具体方式在感官知觉中所认识的东西。但是这一点比初看时重要得多。因为它完全基于一个事实，知识已变为理性的或抽象的，它可以保留下来，可以传给别人并广泛应用于实际事物上。感官知觉形式的知识只适用于特例，只涉及最接近的东西。

到现在为止，感性和知性在同一时间内，只能理解一个对象；因此所有持久的，经过安排的和有计划的活动，必定来自种种原则，来自抽象知识，也必定依据这些原则而实行。例如，由知性得到的因果知识，比任何可用抽象方式来思考的东西要完整得多、深刻得多，也彻底得多。只有知性才在知觉中直接而完整地认识杠杆、滑轮或齿轮效果的本质，才认识拱门固定不移等等。

但是由于我们刚才所说的知觉知识的特殊性，它只能用到直接表现的东西上面，单纯知性永远不能教我们建造机器或房子。理性必须拿抽象概念来代替知觉表象，并把抽象概念作为活动的指南。如果它们正确无误的话，预期的结果就会出现。

同样，在对抛物线、双曲线和螺旋线的本质及构造的纯粹知觉中，我们也具有完整的知识。可如果我们想把这个知识实际地运用出来，就必须先变成抽象知识，由此，一定会失去它的直觉性质或知觉性质。但在另一方面，却获得了作为抽象知识的确定和精确。微积分实际上没有扩充我们关于曲线的知识，它所包含的都是早已在这条曲线的纯粹知觉中的。但是，它改变知识的种类，它把直觉改变为抽象知识，这种抽象知识在应用方面相当重要。

概念有一种性质，这种性质、概念好像镶嵌的石块，这种性质、知觉永远和它们近似。就是这种性质，使得概念不能在艺术中创造出好作品。

如果歌唱家或音乐家想拿反省思维来指导自己的表演，那么永远也唱不出来。这种情形对作家、画家和诗人也一样。在艺术中，概念永远得不到结果。概念只能在技术方面指导艺术，只有这样才是科学的。我们将在第三卷中，更详细地讨论为什么真正的艺术都是从感性知识而来而绝非从概念而来。

其实，人类行为方面也是一样，在压抑、克制自私和兽性的显著表现方面，概念只有消极的价值：所以，文雅的态度是自我压抑、自我克制的良好的产物。但是，行为方面一切动人的、仁慈的、可爱的表现，一切亲切和友谊，必定不是来自概念。如果来自概念，“我们就会觉得是故意的，很不正当”。所有人性的伪装，都是反省思维的结果，但是，它不能经常保持连续性。

塞涅卡[(26)]在他的著作《论美德》中说：“没有人可以永远戴着面具，伪装和矫饰总会露出马脚。”通常，我们也发现确实如此。当人类为生活所迫，需要当下直接的结论、大胆的行动、迅速和确切的了解时，理性是需要的；但是，如果理性占据优势，就会破坏其他一切。同时，由于困惑混乱，理性会阻碍直觉的、直接的发现以及基于单纯知性的正确把握。因此，也将造成踌躇不定。

最后，美德和神圣不是从反省思维而来，而是从意志的深处来的，也是从意志对知识的关系来的。对这方面的说明属于本书另一部分。不过，这里我可以说，有关伦理学的信条，在世界上所有国家的人类理性中都一样，但每个人的行为方式则不一样。反之，行为方式的差异也没有造成理性上的伦理信仰的差异。

我们认为，行为应该受感情支配，不应该受概念支配，因此只应该受伦理类型的支配。信条完全占据了无益的理性。但行为最后却循着它自身的路线，与信条毫无关系。一般地说，不是根据抽象的规则，而是根据非言说的格言更能恰当地表现人格，这种格言的表现就是人的全部性格。所以，不管各个国家的宗教信条如何不同，在所有国家中，良善行动总会伴随着无法形容的满足；而邪恶行动总是附带着无限的悔恨。

任何嘲笑无法使善行动摇，任何教士攫取的赦免权也无法让他从恶行中解脱。尽管如此，我们还是必须承认，为了追求有德行的生活，理性的应用还是需要的；理性不是德行生活的渊源，而只有附属的功用：就是保持决心，提供能支持脆弱的格言，使行动前后一致。在艺术中，概念所担任的角色也是一样，和它的主要内容也没多大关系，有助于艺术品的完成，因为天才不会随意产生，各个部分都必须结为一体。

至于各种科学内容，往往是世俗现象之间的关系，也就是：根据充足理由原则，在“为什么”三个字的驱使之下种种现象之间的关系。这种关系只在充足理由原则之下才有意义、才有效力。平常我们所谓的“解释”就是建立在这个关系上。所以除了在充足理由原则中显示的两个表象以外，“解释”永远不能有更多的表示。

如果我们这样做，就不能再问自己为什么。因为我们所证明的关系，绝对无法想象成别的关系；换句话说，它是一切知识的形式。所以我们不问为什么二加二等于四，也不问为什么三角形中三个角相等决定三个边相等，不问为什么结果随着既定的原因而来，更不问为什么结论真前提就一定真。

凡是没有得到不需任何“理由”的解释，都只能算是一个被认识的神秘特质。但是，这是每一种自然力量的原始特性。自然科学的每一种解释的最后结果都是这种神秘特质，因此都显得晦暗不明。

它不能解释一块石头的内在本性，也不能解释人类的本性；它无法说明石头的重量、内聚力、化学性质等，也无法说明人类的认知能力和行动。例如，重量是一种十分神秘的性质，因为它是不能用思想来解决的，也不是仅仅从知识的形式就能推论出来的。反之，机械规

律的法则的情形就不同，它是伴随因果法则而来的；因此，只需根据因果法则，就能把它充分解释清楚了。

有两种东西是完全无法解释的，它们都无法归结到充足理由原则所表明的那种关系之中。这两种东西是：第一，四种形式的充足理由原则，它们是所有解释的原则，只有和这些原则有关，“解释”才有意义；第二，物自体，这些原则没有涉及物自体，物自体却能作为一切现象的根源。关于物自体的知识向我们证明：物自体不服从充足理由原则。

目前，我们不必了解物自体，通过下卷的讨论才能认识物自体。在下卷中，我们将继续讨论各种科学的可能成就。但是由于自然科学及其他一切对万物的解释不会超越某一界限，甚至解释的原则即充足理由原则也不能超越某一界限，自然科学及其他一切科学对许多现象都无法解释。

于是，哲学便接手科学的工作，用本身特有的方法来处理这些用科学无法解释的东西；这种方法和科学方法完全不同。

我们说过，从这条线索得到的每一种解释都只是相对的，它在彼此关系上解释了许多现象，却没解释某些先决条件。例如，在数学中，这个没有得到解释的东西是空间和时间；在机械学、物理学和化学中，没有得到解释的是物质及其各种性质、自然的原始力量和法则；在植物学和动物学中，没有解释种属差别和生命；在历史学中，没有解释人种及一切思想和意志的属性。

在所有这些科学中，充足理由原则的形式是每一种科学都可以应用的。只有哲学不以任何所知的东西为先决条件；它把一切东西都看作是外在的，把一切东西都当作问题看待。这里所谓的一切东西不但

包括现象之间的关系，也包括现象本身，甚至包括其他科学用来解释各种现象的充足理由原则。

在哲学中用这种说明不会得到任何结果，对哲学来说，与它联结在一起的模糊关系，都是一种问题。这种模糊的关系，在解释了“连接”是怎么回事以前和以后，都是个问题。科学所假设的、当作解释基础和限制的，正是哲学的问题。所以，我们可以说：科学停止的地方，就是哲学开始的地方。

它不能建立在种种证明之上，这些证明从已知原则推导到未知原则；但是，一切东西仍旧是未知的和外在的。没有任何原则可以解释世界及其所有现象产生的原因，所以，不可能像斯宾诺莎希望的那样，去建立一种证明“第一原则”的哲学。

哲学是最普遍的理性知识，哲学的原则不能从更普遍的另一种原则中得来，矛盾原则只是建立了概念之间的一致，却并不创造概念。充足理由原则只是在解释现象之间的关联，并不解释现象。所以哲学不能基于这些原则去寻求关于整个世界的“生成的原因”或“终结的原因”。至少，我的哲学不会用任何方式认识世界存在的原因或理由，只想认识世界的本相。

但是在这里，理由或原因隶属于真相，“为什么”隶属于“什么”，因为“为什么”早已存在于这个世界，通过种种现象形式，只有通过充足理由原则，“什么”才会产生，才有意义与效力。其实我们可以说，每个人都无须帮助就认识世界是什么，他自己就是认识主体，而世界只是知识的表象，主体足以认识任何表象。

至此我们就能明白，这是真实的。但是，那种知识是经验的、具体的。哲学的任务，是以抽象方式重新创造这种知识，把不断变化的

知觉和感觉这个广泛概念下所包含的，把消极的东西解释成非抽象、显明和合理的知识，并让它们变成永恒的合理知识。

所以它必须含有抽象陈述，必须含有关于整个世界本性的解释，必须包含整体，也必须包含所有部分。因此，为了不让自身消失在特殊判断的无限杂多中，它必须运用抽象作用，并用共相来思考一切个别的东西，也用共相来思考一切个别东西之间的区别。

所以，它必须一方面是分离的，另一方面又是联合的，哲学的这种双重性就是为了借助抽象概念，根据自身本性所了解的整个世界的摹本，将之表现在合理知识之前。哲学用抽象概念决定世界的本性，通过这些概念，必定认识了一切个体和共相。所以关于这两者的知识必定紧密地联系在一起。

从事哲学思维的能力，就是柏拉图所谓的能够获得“多中之一”的知识和“一中之多”的知识的能力。

所以，哲学是普遍判断的总和，它的知识基础来自整个世界本身，包括在人类意识中发现的一切；哲学就是用抽象概念对这个世界所做的一种完整概述，一种反省思维，而这种反省思维只有在它把某一概念之下相同的东西联结起来，把不同东西归结为某一类时，才可能出现。

正因为世界的各个部分属于同一整体，各个部分之间趋向一致，世界的摹本也一定存在着这种一致。所以整体系统的种种判断可以从其中的各个部分里推演出来。要产生第一个判断，各个部分必须整个地出现在我们对世界的具体认识中，先包含在具体知识中。正如所有直接证明比间接证明更确定一样；各个部分同时出现要比依次出现更确定、清晰。

这种一致让世界的各个部分共同结合在同一种思想之下。这种一致，来自知觉世界本身的一致和统一，是它们共同的知识基础。所以我们不必运用这种一致来建立知觉世界的一致和统一，不要把知觉看作先于世界各个部分，知觉只是用来肯定世界各个部分的真实、明确的认知能力。这个问题，只有等到解决时，才能让人彻底明白。

与低等动物不同的人类，由于有了理性，对整个生命生发的多样观点，可以和现实生活的几何的、无趣的、抽象的、简单的计划相比。所以，他和低等动物的关系，就像航海家和没有受过教育的水手之间的关系，航海家借助航海图、罗盘和四分仪随时随地准确地知道自己的航线和海上的位置，而水手只能看波浪和天际来预估。

因此，除了具体的生活，人类时常过着一种抽象生活，这很奇妙，也非常值得注意。在具体生活中，人是现实生活风暴的牺牲品，也是眼前势力的牺牲品。他必须奋斗、受苦，然后像动物一样死去。然而他的抽象生命，正因为面对自己的理性自觉，所以是对具体生活静寂的反省。我们所参考的就是那简单的蓝图或计划。

在这种安静思虑的环境中，一个人觉得过去彻底支配了他，强烈影响了他的只是枯燥无趣的东西，当下和他也无关：他只是旁观者。这种从现实生活退到反省思维中的情形，可以和演员相比。演员曾在舞台上扮演一个角色，也置身在观众之中，在重新走上舞台之前，静静地观察，看看有什么事情要发生，即使是迎接自己的死亡也是反省的状态；但是只要他再度走上了舞台，在那里活动、受苦，就像他过去所必须做的一样，没有反省，只有直接的体验。

从这种双重生活中产生了人类所特有的恬静心境，但和动物的无思无虑完全不同。根据以往的反省思维或既定的决断或公认的必然

性，这种恬静让人在冷漠的心情之下遭遇或完成他们认为最重要的东西：自杀、死刑、决斗，一切危及生命的行动。

总之，完成他的整个动物本性所反抗的东西。

在这种环境之下，我们看到理性支配动物性达到什么程度，而我们对强者说："你真是铁石心肠。"（《伊利昂纪》）我们正可以说，理性在实际中表现出来的，在行动受理性指导的地方，动机成了抽象概念；在我们不被特殊的知觉表象决定，也不被支配动物的一时印象所决定的地方，实践理性表现出来了。

斯多亚学派[27]中所说的理想，是实践理性的最完美发展，是人类运用理性所能达到的最高峰。

在实践理性方面，人和动物之间的差别最明显。

从根本上说，斯多亚伦理学不是道德学说，而只是达到理性生活的指导，它的目的是通过内心的平静来求得幸福的生活。其中的道德行为只是偶然的，不是目的，只是手段。所以，斯多亚的道德理论，与那些直接重视德行本身的伦理体系，如吠陀的伦理学说，柏拉图、基督教和康德的伦理学说，是有着根本不同的。

然而，斯多亚哲学却告诉我们，只有通过内心的平和与精神的宁静才能真正达到幸福生活，而内心平和与精神宁静又只能通过美好完满的德行才能达到；这是所谓"德行就是至善"的真谛。

如果目的渐渐消失于手段之中，同时以一种与幸福生活过于矛盾，以一种完全不同的德行教诲方式来促成自己的幸福生活。那么，这正是上面所说的那些矛盾之一，即在任何体系中，由于这些矛盾或直接知道的真理，我们就回到违反三段论推理的方法上。例如，我们

在斯宾诺莎伦理学中看到，斯宾诺莎伦理学用诡辩从自我中心的功利主义推演出一套纯粹的道德学说。

根据斯多亚伦理学的精神，人类的伟大特权，借助有计划的行动而使生活负担大大解放的理性也不能直接解除生命的不幸。换句话说，不能借助单纯的知识而完全解除生命的不幸。借助理性来认知和思想的无限事物和周遭环境，因短暂人生中的偶然事故，竟然遭受来自强烈欲望和憎恶的剧痛、焦虑和痛苦，他们认为这和理性的特权不符；同时他们认为，理性的适当应用应该使人类摆脱痛苦。

所以，古希腊哲学家安提西尼[28]说："如不领悟，只好上吊。"就是说，生命充满了烦恼，我们必须借助正确的思想来超越生命、脱离生命。我们知道，需要和痛苦不一定直接来自匮乏，而是来自求而不得。所以，这种求而不得是唯一使"未得"成为缺陷而产生痛苦的必然条件。人类也从经验中了解到，只有对某种需求的东西抱有期望时，才会产生欲望、滋长欲望。

所以，人类共有的许多无法避免的灾祸、无法获得的幸福，都不会让我们不安、烦恼，只有那些无关紧要而我们又能避免的东西，才会让我们不安、烦恼。其实，不但无法避免的东西完全不会使我们困扰，那些仅仅相对地无法避免的东西也是如此。

所以，曾经和我们的个性关联在一起的不幸，或我们必然得不到的幸运，都一样，或逃避或渴求，都是符合人性的；如果不因希望而培养，每一种欲望都会很快消失，不能再产生痛苦。从这些话我们就可以知道，幸福快乐往往和我们的所得成正比关系；不论量的大小如何，都一样；而增加快乐既可以通过减少我们的欲求，也可以通过增加所得之物来达到。

同样，我们也可以说，一切痛苦都来自我们所要求、所期望的东西和实际得到的东西不成比例。现在，这种不成比例显然只存在于知识方面；通过更完满的洞见，可以完全消除这种缺陷。所以，克里西帕斯[(29)]说：人活在这个世界上，应该适当了解到世上万物倏忽即逝。

因为每当人们失去自制力，遭受不幸的打击或为此而生气、胆怯时，就时常觉得，他所发现的事情和期望的不一样；他陷入错误之中，不认识世界和生命，不知道个人的意志到处都遭到生命机运的敌对、他人的干扰等等。

他不曾运用自己的理性获得生命的一般知识，因而缺乏判断力。他没有在具体事物中认识自己所知晓的东西，因而感到震惊，失去了自制力。所有深深感到的快乐都只是错误和幻想。因为任何得来的希望，都不能维持长久的满足，而且一切所得和快乐都是偶然得来，能够维持多久也不一定，可能很快又失去了。所有的痛苦都来自这种迅速消逝的幻想；两者都来自有缺陷的知识。

所以，有智慧的人远离欢乐和忧愁，任何事情都不能扰乱他的心情。

事实上，整体地看来，斯多亚哲学的伦理体系是一种很有价值的思想规划，运用人类专有的伟大理性来达到一种有益的目的，使人类超越生命所面对的痛苦不幸[(30)]。

因此使他充分享有和其他理性动物不同的尊严。虽然在其他意义下，我们无法谈到这种尊严，然而在这个意义之下却可以谈到。

我对斯多亚哲学伦理体系的看法，要在本书讨论“理性是什么以及能做什么”那部分来解释。但在某种范围内，通过理性运用，通过纯粹

合理的伦理学体系，也许可以达到这个目的，虽然经验告诉我们最幸福的人往往是具有实践理性的哲学家。

理论哲学家把生活概念化，而实践哲学家却把概念生活化。然而，实际情形并非如此。这种方式无法达到完美境界，而适当运用的理性实际上也无法让我们解脱生活的负担和忧愁而达到幸福的境界。相反，如果你想没有痛苦地活下去，就会陷入“幸福生活”这个名词暗含的矛盾中。凡是明白下面解释的人，就会完全理解这一点。因此，在这个完全遵循理性的伦理体系中就看不出这个矛盾。

所以，斯多亚学派哲学家不得不在幸福生活之道中，加上自杀之道；正如东方专制君主的华丽服饰中，往往藏着贵重的毒药瓶子。当无法借助任何原则或三段式推理，而以哲学思想来排遣的肉体痛苦达到极点却无法挽救时，便以自杀来解决。斯多亚学派的唯一目的就是追求幸福生活，但终归无效；除了死亡，没有其他方法来避免痛苦。在这种情形下，必然只有自愿接受死亡这种选择；正如我们自愿接受任何其他医治方法一样。

如此一来，我们在斯多亚哲学的伦理体系和上面所说的那些伦理体系之间发现显著的对立。

因为上面所说的伦理体系直接以德行本身为目的，也不允许人类为了避免痛苦而结束生命。可是在这些伦理体系中，没有一个体系可以提出反对自杀的真正理由，他们只是尽力从各面搜集虚假的解释。真正的理由将在本书第四卷中提出来。

虽然斯多亚哲学的幸福学说和上面所说的其他伦理体系结果一样彼此相似，但在基本原则上却根本不同。上面所提到的那个内在矛盾，即斯多亚哲学伦理体系在基本思想上也受其影响的内在矛盾，决

定了斯多亚哲学家永远无法获得生命的内在真相，因而只是呆滞的人体摹本，只是无法产生任何生机的人体模型。

他不能运用自己的智慧，而他内心的完全平和、满足和幸福也直接和人性相矛盾，并且我们对他这种无欲无心之人不能形成任何具体明确的观念。和斯多亚哲学家比起来，那些征服世界的人以及印度哲学中所描写的隐修士显得多么不同；基督教的圣徒，那种充满强烈的生命真实意义的独行者，虽然处在极度痛苦之下，却以完美的德行，以神圣和崇高的姿态出现在我们面前。和斯多亚哲学家比起来，这种人才是真正的超凡脱俗！

注释

(1) 自从英国经验主义大师洛克提出“观念”一词以来，贝克莱、休谟、康德皆沿用这个术语。它指外物在人心中印上的影像，即外物在心中的表现，例如：色、声、香、味都是这种观念。所谓观念世界，指的就是由色、声、香、味等现象构成的世界，相当于佛家所谓的假相世界，叔本华称之为“表象世界”。

(2) 例如声音并非生于外界，而是外界物体振动物体周围的空气，震波传到人类的耳朵，耳膜震动，耳膜震动由耳神经传至大脑，刺激了大脑，从而产生声音。所以声音不是发生于外界，而是产生于人类心里，这就是佛家所谓的“三界唯心，万法唯识”。

(3) 指现象世界，即色、声、香、味等现象构成的世界。

(4) 威廉·琼斯爵士（1746～1794），英国东方学家、法学家。

(5) 这句话和贝克莱所谓的“存在就是被感知”相似。

(6) 康德是唯一把这个理性观念弄混乱的哲学家，在这方面，我希望读者参考附录以及我译的《伦理学的两个基本问题》，第148～154页，第二版。

(7) 赫拉克利特（约前５４０～约前４８０与４７０之间），古希腊哲学家，著有《论自然》，主张万物轮回，倡言生命短暂的悲观论。

(8) 摩耶，印度哲学中所指的宇宙幻力，宇宙灵魂受此力影响，显现为世界原始的第一人，再由他创造万物。

(9) 在附录中表示，物质和实体是一个东西。——原注

(10) 这表示康德解释物质的理由，物质是“空间中移动的东西”，因为运动只是空间和时间的结合。——原注

(11) 如康德所主张的，不是从时间的知识中推演出来，像在附录中将要解释的一样。——原注

(12) 费希特（1762～1814），德国哲学家，德国古典唯心主义主要代表之一。

(13) 胡克（1635～1703），英国物理学家，总结提出胡克定律。

(14) 拉瓦锡（1743～1794），法国化学家。阐明燃烧本质系指物体在空气中与氧化合而发出光与热，并以燃烧理论绎释动物的呼吸现象。

(15) 泰勒斯（约前624～约前547），古希腊哲学家，爱奥尼亚学派的代表人物。

(16) 爱奥尼亚学派，约公元前7世纪末至公元前6世纪初出现于爱奥尼亚地区的古希腊哲学流派。

(17) 德谟克里特（约前460～约前370），继承并发展其老师留基伯的原子论，时人称他为“笑乐的哲人”。

(18) 伊壁鸠鲁（前341～前270），古希腊哲学家，主张由个人主义的伦理出发，借助自由阔达的议论，从混乱、痛苦、死亡的恐怖中解脱出来。

(19) 布鲁诺（1548～1600），意大利哲学家，活跃于文艺复兴时期，因主张神的精神与物质完全一致，为罗马教会所不容，而以“异端”被处极刑。

(20) 埃利亚学派，公元前6世纪～前5世纪间古希腊哲学的一派，以巴门尼德、芝诺为代表，创始于意大利卢肯尼亚的古希腊殖民城邦埃利亚。突破神人同形的神话色彩，主张与可灭亡者截然不同而具有唯一性及不变性的存在。

(21) 毕达哥拉斯，公元前6世纪的古希腊哲学家，相信灵魂不灭和轮回之说。

(22) 闵希豪森（1720～1797），德国冒险家，也是《闵希豪森历险记》一书中的主角。

(23) 关于这方面的论述，见《论充足理由律的四种根源》第49节。——原注

(24) 补著第一部分的前面四章属于以上七节。——原注

(25) 可将这一节和《论充足理由律的四种根源》第三版第26、27两节比较。——原注

(26) 塞涅卡（约前4～后65），古罗马哲学家、戏剧家，晚期斯多亚学派主要代表之一。

(27) 斯多亚学派，公元前300年左右由芝诺创立的古希腊罗马哲学学派。

(28) 安提西尼（前455～前365），古希腊哲学家，苏格拉底的弟子，犬儒学派创始人。

(29) 克里西帕斯（约前280～约前207），古希腊哲学家。

(30) 如果你想知道怎样安静地过日子，不要让贪欲来骚扰你和刺激你，不要恐惧，也不要希求平常的财富。——原注

卷二　意志世界初论

第一方面　意志的客观化

二

10

在第一卷中，我们只把表象看作表象，只是通过表象的一般形式来看表象本身。的确，通过抽象观念，我们在表象的内容方面也获得了有关知识。只有在知觉表象方面，它本身才具有内容和意义，如果没有知觉表象，表象的内容便没有价值。因此，我们的注意力集中于知觉表象，目的在于获得知觉表象的内容、精确定义以及它所表现出来的形式方面的知识。

知觉表象会使我们特别想寻找对它的特殊意义的解释。如果不这样，这种特殊意义就只能被感觉到，而不能得到解释。但正是这种特殊意义，才使人觉得这些印象情景完全生疏，没有意义。相反，它们会直接显现在我们面前，同时被我们所了解。

我们之所以留意数学、自然科学和哲学，是因为这些学问让我们抱有一种希望：它们能带给我们如自己所期望的那样的解释。首先，让我们看看哲学，哲学好像一种多头怪物，每个头都说出一种不同的语言。的确，我们现在讨论的问题方面，亦即在知觉表象的意义方面，它们并不是完全没有差别。因为，除了怀疑主义者和唯心论者以外，其他大部分人在构成表象的基础方面，在与表象的存在形式和本质有所不同的外物方面，看法大多一致。但是这对我们并无帮助，因为我们根本不能区别这个外物和表象。

我们发现，外物和表象是一而二、二而一的；所有外物总是以主体为先决条件，所以仍然是表象。因此，我们发现客观性是表象的最普遍形式，讲到客观性，就等于说主客分立。我们借以支持这个学说的充足理由原则只是观念的形式，只是一个表象与另一表象有规则地结合，但不是整个有限或无限的表象系列与不能在知觉里表现出来的东西的结合。

上面我们所说到的怀疑主义者和唯心论者，他们所争论的只是外在世界实在与否的问题。

如果我们转向数学，去寻求我们对知觉表象所期望的更完备的知识，就会发现只有当这些表象占据时间和空间时，只有当这些表象进入量的范围时，数学才能够讨论它们。数学会以最大的精确度告诉我们量的多寡，但由于量的多少往往只是相对的，换句话说，由于量来自一个表象和其他许多表象的比较，而且只是在量的方面的比较，因此这也不是我们追求的主要知识。

最后，如果我们转向广泛的自然科学范围，首先就可以把自然科学大略分为两大部分：对形式的描述；对变化的解释。前者我称为形态论，后者我称为事因论。形态论讨论永恒的形式，事因论讨论变化的物质，根据物质从一种形式转变为另一种形式的法则来讨论变化的物质。

形态论是自然史的整个范围。它告诉我们个体不断变化的过程中各种永恒的、有机的，以及确定的形式，尤其是植物学和动物学，而这些形式构成知觉表象的大部分内容。在自然史中，根据自然的和人为的系统，把它们归类、划分、结合、安排，并把它们置于通过一般观察产生的全体知识的概念之下。而且在这些形式的全体和部分两方面建立一个非常完满的模拟以贯穿全体。

因此在一个不特定的题目上，它们可以和无数变化做比较。物质变为这些形式的过程，即个体的起源发展，并不是自然科学中的特殊部分；因为每一个体都是因生殖关系从同类产生出来的。这种生殖关系是一种普遍的神秘，到现在为止还没有成为确定的知识。在生理学中，关于这个问题我们只认识了很少的一部分，这很少的一部分是事因论那类自然科学。

虽然矿物学主要是形态论方面的，可是也有事因论倾向，尤其当矿物学成为地质学时，就该用事因论来研究。事因论本身包括所有重视原因和知识的自然科学。这些科学根据不变的法则告诉我们，物质的某种状况如何必然地产生其他状况，某种变化如何必然地限制和产生其他变化：这种学问称为“解释”。这部分中的主要科学是机械学、物理学、化学和生理学。

可是，如果我们仔细考察一下这门学问立刻就知道，事因论和形态论一样无法给我们提供所要求的知识；事因论不会比形态论更能满足我们的基本愿望。形态论告诉我们无数不同的形式，这些形式因类似关系而彼此相关。对我们来说这些就是表象，而当我们只以这种方式讨论它们时，就永远无法认识它们，而且会觉得它们像象形文字写成的文章一样无法了解。

另一方面，事因论则告诉我们根据因果法则，物质的某一特殊状况产生其他特殊状况，这样，事因论似乎已经对物质做出某种解释；其实什么也没做，只是指出一种有规则的排列，物质的种种状态就根据这种排列在空间和时间中表现出来，并告诉我们在特定时间和特定空间中必然会产生什么现象。

于是根据某种法则决定现象在时间和空间中的位置，这种法则的特殊内容从经验中获得，但是我们觉得它的普遍形式和必然性仍然是

独立于经验的，而它根本没有给我们提供任何一种现象的内在本质知识。这种内在本质就是自然力，自然力无法用因果关系解释，现象所保持的长久一致就是自然律。但是这种自然律以及在特定空间和时间中的各种情况和诸多现象，永远能被认知。

自发显示出来的势力永远无法知道根据这些法则而表现出来的现象的内在本质，因为这些本质是在最单纯情形下完全的未知东西。到现在为止，虽然事因论在机械学方面彻底达到了它的目的，可是在生理学方面却收效甚微。然而解释石头落地的力量与解释某个物体排斥另一物体的情形一样，就其内在本质来说和促使动物活动及生长的原因一样陌生、不可思议。

机械学先要假设物质、重量、不可入性、借冲力而传达运动的惰性等是基本事实，这些都是自然力，这些自然力有规则地出现就成为自然律。只有这样分析，解释才开始，才完全是真实地以数学精确性指出每一种力量如何表现出来，在什么地方、什么时候表现出来，把一切现象归于某一种自然力的作用。物理学、化学和生理学也以同样方式在各自范围内进行，只是它们的假设比较多，而完成的却比较少。

因此对整个自然做彻底的事因论解释，永远只是列举无法解释的力量，以及对法则的可靠陈述，而一切现象就是根据这条法则出现于时间和空间中，继续存在、彼此相生。但是这样表现出来的力量的内在本质仍然没有得到解释。这种解释法只限于现象及现象的排列，它所遵循的法则缺乏扩充。

在这方面，它可以和大理石相比。大理石上有许多纹路，一条挨着一条，但是不能从大理石的内部找出来。

哲学的探索者对整个自然所做的彻底的事因论解释，和下面所说的这个人具有的感觉相比：这个人不知为什么被带入一群自己不认识的人当中，每个人轮流向他介绍另一人，说是他的朋友和亲戚，因此也都是很熟的。可是这个人自己呢？每当被介绍的时候，都表示出高兴的样子，然而嘴里总是说："在这群人里，我究竟算哪一号人物呢？"

因此我们知道，在只当作自己观念的现象方面，事因论决不能给我们带来更进一步的知识。尽管它有种种解释，然而我们对事因论仍然很陌生，仍然只把它当作表象，我们并不了解它们的意义。因果关系只能告诉我们惯例，只能说明因果在时空中出现的相对次序，却不能带给我们任何可以运用的解释。因果律本身也只能适用于观念，也只能适用于某类特定客体，只有当它以特定客体为先决条件时才有意义。

因此，因果律像这些客体一样往往只涉及主体。因果律是有条件的，如果我们从主体出发，也可以同样认识它，换句话说，如果我们以先天的方式，也可以同样地认识它，就像以客体或后天的方式一样。事实上康德就是教我们这样做的。

但是，现在促使我们从事探索的原因是下面的情形：我们不甘心只知道自己具有这种观念，只知道它们是如此如此的一种表象以及根据某些法则而彼此相关，也不甘心只知道它们的普遍表现就是充足理由原则。我们希望知道这些表象的意义；我们想知道这个世界是否只是表象。在这种情形下，我们会把表象看成空虚的梦幻或无端的幻想，因而认为不值一提。

我们想知道，是否还有别的东西，是否还有表象以外的东西；如果有的话，是什么？因此可以断定，我们所追求的这种东西，从整个

本质上来看，必定和表象完全不同。所以，表象的形式和法则必定与我们追求的东西完全无关。并且我们不能单纯地依靠只联结客体和观念的充足理由原则，更不能在充足理由原则的引导之下，仅从表象来了解与表象明显不同的东西。

我们早已知道永远不能从外面了解万物的真正本质。不论我们如何研究，除了有关事物的名词之外，什么都不能了解。我们好像一个绕着堡垒行走的人，有时候虽能绘出堡垒的正面，却不能了解其内部是什么样子。然而这却是在我之前所有哲学都遵循的方法。

11

事实上，如果探求者本身只是纯粹的认知主体，就很难找到在表象世界中所应寻求的意义，更找不到表象世界以外的所有可能世界应当寻求的意义，尽管这两种世界都从认识主体的观念世界转变而来。但是他的“身体存在于这个世界”却是一种根深蒂固的观念，正因为如此，某个认知主体才仅仅成为世界中的一个个体，他的知识作为整个观念的必要支撑往往是通过身体这个“个体”的媒介才获得的。

我们曾经说过，身体上矫饰伪装的行为是知觉活动的知性起点。

对纯粹的认知主体来说，身体是一个表象，像其他表象一样，身体也是一个客体。认知主体以和感知其他对象变化的同样方式认识身体的移动和活动，如果不用一种完全不同的方式对他这个认识主体解释表象的意义，势必有陌生之感，无法了解。在其他情况下，主体会发现自己的行动像自然律一样，经常随着特定的动机而来，正如其他客体随着原因、刺激或动机而出现一样。

但是他对动机影响力的了解不会比对因果关联的了解更多。

他会随意地把自己身体方面这些表现和行动的内在本质称为力量、性质或性格，对于这一点，他不会有更深的认识。可是所有这些都与实际情形不符；的确，解答这个难题是以个体身份出现的知识主体的任务。

这个解答便是：意志。

唯有这个解答让他认识到自己的存在，唯有这个解答才对他有意义，也唯有这个解答才向他显示出存在行为、存在活动的内在结构。身体以两种完全不同的方式，展示在知识主体之前，知识主体只有把自己与身体合一才能成为一个个体。身体有时表现为知觉中的表象，表现为服从客观法则的许多客体中的一个客体。有时又以完全不同的方式表现出来，每个人当下就能知晓，即“意志”。

一个人意志的一切真正活动，也是其身体的活动。

从客观上看，意志活动和身体活动并不是以因果链条结成一体的两个不同东西，两者之间的关系不是因果关系，两者同时发生，却以完全不同的方式表现出来。身体上当下直接的活动又表现在知性的知觉之内。

身体的活动只是客观化的意志活动，只是变为知觉的意志活动。

以后我们会说到，身体的一切活动都是如此，不但那些有动机的活动如此，由刺激驱使的活动也是如此。其实，整个身体只是客观化的意志：换句话说，意志是身体的观念表达。本卷将会证明这一点。所以从某一方面说，我要把身体称为意志的客观表现：正如前一卷以及论充足理由原则的论文一样，根据我在该处采取的观点，身体就是直接对象。于是从某一意义上看，我们也可以说，意志是身体的先天知识，而身体则是意志的后天知识。

12

在第一卷中，我们把人类的身体看作认知主体的单纯表象，像知觉世界中所有其他客体一样。但是现在我们明白，我们之所以能在意识上把自己的身体与其他客体区分开，就是因为我们的身体以一种与其他表象完全不同的方式出现在人类意识中，这就是意志。

正是意志使我们对自己的身体有所了解，使我们对身体活动、对身体借助外来印象而经验的东西有所了解，总而言之，使我们了解身体到底是什么，让我们明了身体为何不是表象而是与表象完全不同的东西。

换句话说，意志让我们了解到身体的本质到底是什么，让我们明白：身体是表象，也是意志。这个结论只能从意志而不能从其他实在物体的本质、活动和经验方面得知。

正因为这种对某一身体的特殊关系才使认知主体表现为个体。

如果不从这个关系上去看，身体就只是表象而不是意志了。但是使认知主体表现为个体的这种关系也正因为主体表现为个体而成为一种只存在于主体与其所具有的特殊表象之间的关系。所以主体对这一表象的感觉，不只是当作表象，更把它当作意志。可是，如果不曾注意那种特殊关系，如果不曾注意同一东西的两个方面以及完全不同的知识，身体就只是一个像其他表象一样的表象。

为了理解这个问题，认知的个体必须假定使身体和其他表象不同的只是下述事实：在两重关系下，主体的知识只和意志相符；只有在知觉对象的情形中，才可能同时有两种不同的视角，并且我们不该用这个客体和其他客体的差异来解释这一点，应该用他的知识和这个客

体之间的关系，以及这个客体和其他客体的关系来解释这一点。否则就必须假定这个客体在本质上与其他客体不同；在所有客体中，只有这个客体是意志而同时又是表象，其余的客体却只是表象，只是幻象。

因此他必须假定，他的身体是世上唯一实在的个体，是唯一的意志现象和主体唯一的直接对象。

只被当作表象看待的客体和一个人的身体一样，占据空间；也像其身体一样，在空间中活动。从先天适用于表象而不容任何无因之果的因果法则来看，这个事实的确可以得到证实。但我们若只能大概地从结果推到原因，而不是推到根本的原因，就仍然停留在纯粹表象的范围内，因果法则只有在这个范围内才有效，越过这个范围就无效了。

像我们在第一卷中说过的，只被当作表象的客体是否像自己的身体一样也是意志的表现？这是关于外界实在性问题的正确追问。否定这一点便是“理论上的自我主义”。

因此这种“理论上的自我主义”把自己意志之外的一切现象都看作幻象，就像“实践上的自我主义”在实践上所指出的完全一样。因为在这方面，人把自己当作人看待，而把其他的人只当作表象看待。理论上的自我主义决不能彻底地驳斥。然而在哲学上，除了被当作怀疑的诡辩，被当作借口以外，自我主义从来没当作其他用途。

另一方面，若当作重要的信念，只能在疯人院中见到，因此“自我主义”需要治疗而不需驳斥。在这方面我们不必对抗自我主义，只要把“自我主义”看作怀疑主义的最后堡垒，并判定堡垒并不永远稳固。因

此就和个性连在一起，受这种情形限制的知识带来某种必然现象：我们每个人只能是“单一体”，可是每个人却都能认识一切。

这种限制产生了对哲学的需要。因此企图借哲学来扩充知识的人，像军队对付堡垒一样对付我们所遇到的“理论上的自我主义”的怀疑论证。这个堡垒无法彻底攻克，但守卫的士兵决不能从里面出来，我们可以毫无危险地经过它却没有后顾之忧。

每个人对自己身体的本性和活动所具有的双重认识现在已经很清楚了。

因此我们将对它做更进一步的运用，把它看作了解自然界一切现象的本质的关键，并根据自己身体的类似之处判断不以双重方式显现于意识之中而只作为表象的一切客体。由此我们假定，一方面，这些客体都是表象，完全和我们的身体一样；另一方面，当我们把这些客体当作主体的表象时，从它内在的本质上看，除了以往客体所留下来的东西之外，必定和我们所谓的“意志”一样。

因此对物质世界的其他部分，我们应当赋予哪种存在或实在呢？我们从什么地方得到构成这个世界的元素呢？除了意志和表象以外，我们一无所知，除了意志和表象以外也无法想象其他的东西。

如果我们想将最重要的实在归于只直接存在于我们表象中的物质世界，实际上就给了身体所具有的那种实在；那是每个人都认为最实在的东西。如果我们在把它当作表象的这个事实之外来分析身体的实在及活动，除了意志之外一无所有。身体的实质完全在于意志。

所以在任何地方，我们都不能发现我们赋予物质世界的另一种实在。如果认为物质世界不只是我们的表象，那么除了当作表象之外，

只从它本身以及根据它的内在本质来看，它就仅仅是我们自己身上直接发现的东西，即意志。

我在这里是根据它的内在本质而说的：但是我们先要正确地认识意志的真正本质，这样就可以把它与自身其外在的种种表现区分清楚。这种外在的表现有许多等级，正是这些等级创造了层次分明的知识，而这些层次也限制了我们如何决定生发知识的那些动机。以后我们会看到，这不属于意志的真正本质，只是它在动物或人类身上的明显的具体表现。

所以，如果根据它的本质，根据它本身而抛开一切表象来看，石头落地的力量来自意志，我并不认为是石头根据某种已知动机而自己推动自己，而只因为这是意志表现于人类身上的方式：意志通过人对石头落地的认知来表现自身。目前我们仅做笼统的暂时说明，以后会更清楚地和详细地证明、确立和充分展开。

13

我们已经说过，意志主要表现于我们身体的意欲活动中，是身体的内在本质，是除了知觉对象以外的东西的表象。因为这些意欲活动就是个人种种意志活动可见的一面，个人的种种意志活动直接符合可见的一面，只有通过它们外在的表现以及唯一类似被认知的知识形式即观念形式，意志与它在人身上的个别表现才有分别。

这些意志活动的基础或缘由往往存在于本身之外的种种动机中。

然而这些动机除了决定我在“此”时“此”地此种情形下所意欲的东西外，决不能决定其他的东西，决不能决定我普遍意欲的东西，决不能决定我的意志所作用的具有普遍特性的那些公理。所以这些动机不

能解释我的意志作用的内在本质，它只在某一特定时刻决定我的意志作用的具体表现，因而只是我的意志表现的时机。

但意志本身却在就激性的法则的范围之外，应激性的法则所决定的只是意志在每一时刻的外在显现。只有在我的经验性格的假定之下，动机才是解释我的行动的充分理由。但是，如果我不注意我的性格，而问自己为什么想要这个而不想要那个，就无法得到回答，因为只有意志的具体表现才服从充足理由原则，意志本身并不服从充足理由原则，从这方面来看，意志本身是没有根据、没有理由的。

现在，如果我身体的每一种活动是意志活动的具体表现，我的整个意志、性格在既定动机下表现在这个具体现象中，意志的具体表现一定是每一种活动的必然条件和先决条件。因为它的具体表现不能建立在本身并不直接存在的东西上，这种东西只有通过意志而存在，对意志来说只是偶然现象，意志的具体表现也就成了偶然现象。

现在，我们知道那个条件正是整个身体。

因此身体本身必定是意志的具体表现，同时必然和我的整个意志相关，必然和我明显的性格相关，身体在时间中的显象是我的经验性格，正如身体的特殊活动和意志的特殊活动相关。整个身体必然只是我的可见的意志，这种可见的外在显象的根源必然是意志本身。我们早已提出这一点来证实下面的观点，我身体上的每个印象立即直接地影响我的意志，从这方面来看，每个印象似乎都能叫作痛苦或快乐，叫作舒服或不舒服；同时意志的每一种激烈活动，每一种情绪或激情都改变了身体并妨碍身体活动的种种正常过程。

的确，我们也可以对自己身体的来源做事因论的解释，虽然这种解释很不完满，不过我们还可以对它的发展和保存做更好的解释，而

这就是生理学的内容了。但是生理学只以动机解释行动的方式来解释身体的主要实质。因此对身体种种活动做生理学的解释，对哲学真理的贬损很少，就像通过动机而确立个人行动以及从动机而来的行动的必然结果与所谓行动，与意志的具体表现这一事实相冲突的地方很少一样。

可是如果生理学想把这些外部活动，把直接的意志活动归于有机体中的原因，如果生理学把肌肉活动解释为流体出现的结果，甚至假定它真能做出这种彻底解释，就决不会否定下述的直接的确定真理，每一种自发活动都是某一意志活动的具体表现。现在，不论我们对植物生命的生理学解释得多么精细，这种解释都无法否定下述真理：如此发展的整个动物生命就是意志的具体表现。

一般看来，任何事因论的解释，除了根据固定法则必然地决定某一特殊的具体表现，即决定现象在时间中的位置以外，我们不能有更多的理解：但是以这种方式表现的一切东西的内在本质仍然是无法解释的，也是所有事因论解释的先决条件，同时，只为名称、势力或自然法则所显示，或者如果说到行动的话，只为性格或意志所显示。

因此在确定性格的假设之下，虽然每一种特殊活动必然伴随着特定的动机而来，虽然生长、发育过程以及动物身体的一切变化都是根据必然的有效原因而发生的，但是，一切活动都只是意志的具体表现，都只是“意志的客观化”。

人类和动物的身体之所以能完全适合人类和动物的意志，就是因为这一点：完成某一目的的工具和制造工具者的意志是契合的，然后超越上面所说的适合性，但两者相似；换句话说，对身体的目的论解释也是基于这一点。

所以身体的各部分必定完全符合意志赖以表现的主要欲望；必然是这些欲望的可见表现。牙齿、咽喉、肠子是客观化的饥饿；生殖器是客观化的性欲；抓握东西的手和疾走的足符合它们所表现的间接欲望。正如人类身体的形状往往符合人类的意志一样，个人的身体结构也符合有限的个别意志，因此符合个人的性格。

所以身体的整体和各个部分都是特殊的，充分表现了意志的。

14

人类的意志是人类存在现象的真正内在本质，而存在现象则以表象形式表现在他的种种活动以及这些活动的永久基础即身体中。虽然他的意志没有完全变为让主客相互对立的表象形式，只以一种不能让他明显区别主体和客体的直接方式表现出来，而且并非整个地表现出来，只是以种种特殊活动表现出来，然而他的意志却是他意识中最直接的东西，凡是基于上面这种解释而获得抽象知识的人，凡是因此而明确了解每个人的直接而具体认识的东西（如感情）的人；我是说，凡是和我一样获得这种信念的人都会发现，意志会给他一把打开整个自然内在本质的知识的钥匙。

因为现在他并不像我们用外在的直接或间接知识来认识自己的存在现象一样去认知意志。

他认识我们现在所说的这种意志，不但在那些和自己类似的存在现象即人类和动物身上认识这个意志，把意志看作一切存在现象以及人类和动物的内在本质，而且这个反省思维的过程会使他认识植物中生殖和成长的力量；形成结晶体的力量；磁针指向北极的力量；两种不同金属接触时的震动力量；物质中电的排斥和吸引力量；分解和结

合力量。最后，甚至包括了遍布整个物质界的强大万有引力，吸引石块落地以及地球被太阳吸引的万有引力。

我想，他只会在存在现象方面把这些力量看成各有差别的，但是在内在本质方面会把它们看成相同的，会把它们当作自己亲身认识以及比任何东西都认识得更清楚的东西，从它们最明显的具体表现方面来看，这个东西叫作意志。

只有运用这种反省思维，我们才不再停在现象界而达到物自体。

存在的现象只是观念，没有别的。

一切表象、一切客体都是对存在的显现，只是现象，只有意志才是物自体。

就作为物自体、物的自在存在来说，它根本不是表象，与表象完全不同；一切表象、一切客体只是意志的外显，只是意志可见的一面，只是意志的客观化。而意志则是每一种特殊东西的内在本质或中心，也是整个宇宙的内在本质或中心。它出现在每一种有目的的自然力量中，也出现在人类预想的活动中；这两种表现方式之间的最大区别只是表现的程度问题，不是所表现的东西本身的性质问题。

15

现在，如果我们想把物自体当作客体来看待，就必须替它找一个准确表达客体的概念、名称，物自体永远不是对象，所有客体只是物自体的具体表现。因此它不可能是客体。但是为了要成为知性的线索，除了它一切具体表现中最完整的表现以外，换句话说，除了最明

显的和直接被知识所启发的东西外，不可能成为别的东西。现在，我们知道这就是人类的意志。

不过，这里我们最好说，无论如何我们只运用后天的命名，借此这个意志概念获得前所未有的扩充。不同现象中相同者的认识，相同现象中不同者的认识，像柏拉图常常说的那样，是哲学的先决条件。但是一直到目前为止，人们都没有认识自然界各种活动的力量在本质上是和意志相同的。

所以不知道五花八门的现象只是物自体的不同类属的表现被当作各有差别的现象了。

因此没有一个字可以表示这个“种”的概念。所以我根据“种”的主要类属为这个“种”定名，这些主要类属的知识比较接近我们，并且使我们获得有关其他类属的间接知识。但是凡是能够把这个概念加以必要扩充的人仍旧会陷入永久的误解中。

因为对“意志”一词的了解，只是把它当作一向用来表示的类属，也就是被知识所指导的意志，而这种意志的具体表现只是随着动机而来，并且是随着抽象动机而来，因此也只产生于理性指导之下。我们已经说过，这只是意志具体表现中最明显的例子。

现在，我们要在思想中清楚地分辨直接认识的、这个具体表现的内在本质，把它转移到具有同样性质却比较微弱的具体表现上，这样，我们对意志概念就能稍做必要的扩充。从另一观点来看，任何人如果认为不论我们用“意志”或其他字眼来表示一切现象的内在本性最后都一样，那么就同样地误解了我的思想。如果我们只是设想物自体的存在而以抽象方式认识物自体，那么情形就是如此。

这样，我们就可以随便谈论它是什么。

名称只是某一未知数的象征。

但“意志”两字却像魔力一样将自然界每样东西的内在本质都展示在我们面前，这就根本不是一个未知数，根本不是只凭推想就能认识的东西，它是浑然一体而又直观可见的，我们对它非常熟悉以至于我们对意志的了解远远超过对其他任何东西的了解。

到现在为止，一般人都把意志概念附属于力量概念之下，但是我却把这种情形完全改变过来，我要将自然界一切力量都视为意志，我们不要以为这只是文学上的遁词。在力量概念的基础上，最后都产生有关客观世界感官知觉的知识，换句话说，最后都产生有关现象或表象的知识。这个力量就是由这种知识构成的。

它是从因果支配的范围中抽象出来的，是从知觉表象中抽象出来的结果，只涉及由原因构成的因果自然，这时的因果自然不能用事因论来解释，却是事因论解释方法的必要的先决条件。

相反，意志这个概念是一切可能概念中唯一不是来自现象界的概念，唯一不是来自知觉表象的概念，是自内而来的概念，是从每个人直接意识中而来的。通过这个概念每个人都根据自己的本性而直接认识自己的个性，离开一切形式，甚至离开主客形式。同时，意志概念就是个性，知识的主体和客体就是同一个东西。

所以，如果我们将力量概念归结为意志概念，事实上就等于把认识得不太清楚的东西归结为认识得非常清楚的东西；就等于是归结为我们彻底认识的东西，同时也大大地扩充了我们的知识。相反，如果我们把意志概念归结到力量概念之下，像人们一向所做的那样，就等于抛弃了自己对世界内在本质所具有的唯一直观力量，因为我们让它

消失在一个从现象界抽象出来的概念中，也就永远无法通过这个概念而超出现象界之外。

16

作为物自体，意志和它的表面现象完全不同，它不具备外在现象的任何形式；当意志表现出来时，首先就变为这种形式。所以这种形式只涉及意志的客观表现，与意志本身毫无关系。甚至所有表象的最普遍形式，即某一主体的客体形式也和意志无关；附属于这种客体形式和充足理由原则的普遍表现形式就更不必说了。我们知道，时间和空间就是这种形式，杂多也属于这种形式，杂多只有通过这些形式才存在，也唯有通过这些形式才能存在。

关于最后一点，时间和空间就该被称为“个体化原理”，这是从过去经院派借用的一个名词，我希望大家注意这个名词。唯有以时间和空间为媒介，在本性和概念上都属于“同一种”的东西才会表现为极不相同的，表现为同时存在的杂多现象和许多前后相续的现象。时间和空间便是“个体化原理”，这是经院派哲学家之间一个十分微妙却又争论不休的问题。

根据以前所说的，我们知道，虽然意志的一切具体表现完全服从充足理由原则，然而作为物自体的意志却在各种形式的充足理由原则范围之外，因此完全没有根据。并且意志在时间和空间中的具体表现是无限的，然而意志本身并不包含杂多的现象。意志本身是单一的，不过这里所谓的“单一”与所谓的“客体是单一的”这句话中的“单一”不是同一个意思；一个客体的统一只能从与杂多相反的方面去了解；也和所谓的“概念是单一的”这句话中的“单一”意义不同。

因为概念的统一只产生于杂多的抽象作用；意志的单一本性则表明它在时间和空间之外，表明它在“个体化原理”、在杂多无序的诸多可能之外。只有当我们考察清楚了现象和意志不同的具体表现时，才会完全了解康德关于时间、空间和因果关系的学说，康德认为时间、空间和因果关系不属于物自体，只是我们的认知的形式。

在意志表现得最明显的地方，如人类的意志，我们的确认识到意志毫无缘由，这种毫无缘由就是自由的、独立的。但是意志本身的这种毫无缘由使我们忽略了意志的具体表现所普遍服从的必然法则，并让我们把意志活动看作自由的；其实，意志活动并不自由。

因为每个人的行为都严格地跟随着影响性格的动机而来。

我们早已说过，一切必然法则都是因果之间的关系，此外没有别的。充足理由原则是一切现象的普遍形式，而人在行动上也像其他现象一样，必须服从充足理由原则。但是自觉中的意志直接被我们认识。所以在自觉意识中也有自由意识。可是我们忽略一个事实：人并不是作为物自体的意志，而只是意志的表现和外显；个体或人属于现象并遵循充足理由原则。

于是就产生一个奇妙的事实：每个人都相信自己生而完整的自由，即使个人行动也是如此，并且以为自己可以随时开始另一种生活方式，也就是说，可以随时变成另一个人。可是由于后天的经验，人类发现自己并不自由，而是要服从必然法则；尽管人有许多决心以及反省的思想，却无法改变自己的行为，从生到死，无时无刻不在表现、显示着自己所厌恶的性格，并且似乎扮演自己不得不担当的角色，至死方休。

目前，我无法在这个题目上多做讨论，它是伦理问题，而伦理问题属于本书的另一部分。现在我只想指出，本身并无原因的意志的现象或表现仍然服从必然法则，服从充足理由原则。所以在自然界许多现象彼此相关的必然法则中，我们还没有发现任何东西足以让人无法在自然现象中认识意志的具体表现。

只有单一动机产生的变化才被视为意志的具体表现。

所以，从本质上看，意志是人类独有的，动物也有意志，但与人相比很微弱。从知识的角度来看，表象才是动物生活独有的特色。但是在动物的本能中，我们立刻发现，在没有知识引导的地方意志也在起作用。动物具有表象和知识，这一点无关紧要，因为它们根本还不知道自己确切追求的目标。

所以，在这种情形下，它们的行动没有动机，不受表象引导，同时，明确告诉我们，完全没有知识时意志也是可以活动的。

一岁大的鸟对自己筑巢保存的卵并没有表象；小蜘蛛对自己结网来捕捉的捕获物也没有表象；食蚁兽对自己为群蚁挖掘的战壕，也没有任何表象；但这并不妨碍它们的生存活动。鹿角虫的幼虫在树上挖洞，在洞中等待变形，如果它要变为雄鹿角虫，挖的洞就要比即将变为雌鹿角虫时的大两倍，这样就有容纳角的地方。可是对这些似乎早有预估的活动，鹿角虫却没有任何表象。

在这些动物的生命活动中，像在其他活动中一样，意志显然也发生作用，只是这种活动是盲目的活动而已，这种盲目活动实际上也有知识与之伴随，但不受知识的引导。一旦了解到作为动机的表象并不是意志活动的必要和根本条件，我们就更容易认识那不太明显的意志活动。例如，我们会了解，人类所造的房子不是因为自己具有意志之

外的另一种意志，同样，蜗牛造窝也不是由于它具有和其本身毫无关系的意志；但是我们在两者之中会发现：这两种现象中客观化的意志作用。

在人类身上，这种意志是根据动机而发挥作用的，可是在蜗牛身上，这种意志仍旧是一种向外的盲目的自我塑形冲动。在人类身上，这种意志在许多地方也只是盲目的活动；我们的身体上未受知识指导的一切活动，即身体的一切生长过程包括消化、循环、分泌、壮大、生殖等都带有这种盲目性。不但身体的活动是意志现象、是客观化的意志、是具体的意志，而且整个身体也是意志的具象化产物。

因此，身体中所发生的一切现象都是通过意志而进行的，不过，这里所说的意志未受知识引导，只是根据原因的盲目活动，在这种情形下，所谓原因就是刺激。

从最狭隘的意义上说，原因是指一种事实状态，当这种状态必然带来另一种状态时，本身遭受的改变和它所改变的东西变化一样大。所谓“作用和反作用是相等的”这个法则就表达了这一点。并且在所谓原因的情形下，结果和原因同比例地增加，因此作用和反作用也是一样的。

所以，一旦知道作用的方式，结果的强度就可以从原因的强度中推测出来；反之，原因的强度也可以从结果的程度推测出来。正确地说，这种原因在一切机械化学等现象中发生作用。总之，在一切无机物的变化中发生作用。相反，我们所谓的“刺激”是指一种并不产生与结果成比例的反作用的原因，原因的强度并不和结果的强度直接成比例地变化，所以，结果无法从原因推测出来。刺激方面微小地增加，可能导致结果方面很大的增加，或者反过来说原因上巨大的变化只导致结果微小的变化。所有在有机体上产生的结果都是这一种。

所以，动物身体上一切适当地生长变化有机的行为都应归于刺激，不应归于单纯的原因。但是像所有原因和动机一样，除了决定所有力量具体表现将要发生的时间和地点外，刺激不会决定其他的东西，同时，刺激也不决定所表现出来力量的内在本质。基于以前的探讨，我们知道这个内在本性就是意志。所以我们将身体的不自觉和自觉的变化都归于意志。刺激是伴随知识而来的因果关系的动机和最狭义的原因之间的过渡。

在特殊情形下，有时候接近动机，有时候接近原因，但是我们总可以把它和动机、原因区别开来。

例如，植物中汁液活动是因刺激而来，也不能只用单纯原因来解释，也不能根据水的力学法则或毛细吸引力来解释。可是这些的确对解释刺激有帮助，并且很接近纯粹的因果变化。可是，另一方面，毛毡苔和含羞草的活动，虽然还是随着单纯刺激而来，却很像是伴随动机而来的活动，并且几乎要变为随动机而来的活动。

当光线加强时，瞳孔收缩，这是由于刺激，但是，却变为由动机而产生的活动。它之所以发生是因为太强的光线引起视网膜刺痛，为了避免这种刺痛视神经就收缩瞳孔。应激反应来自一种动机的刺激，它是一个观念，然而它的作用却像刺激一样带有必然趋向，换句话说，是无法抗拒的，但是我们必须把这个观念放到一边，不让它再影响我们。

消化东西的情形也是一样的。消化引起呕吐的欲望，因此我们把动物的本能看作随刺激而来的活动与随某一已知动机而来的活动之间完全不同的实际联结。人们也许要我们把呼吸也看作这种联结。人们在争论呼吸到底属于自发的活动还是非自发的活动；换句话说，它到底是随刺激而产生还是随动机而产生，也许我们应该把呼吸解释为自

发活动和非自发活动之间的东西。贺尔[(1)]（在《论神经系统的疾病》第293节）把它解释为一种混合作用，呼吸一部分受大脑的影响，这是自发的影响；一部分受脊髓神经的影响，这是非自发的影响。

可是最后我们不得不把它看作由动机而产生的许多意志的表现之一。

因为其他动机作为单纯观念能够影响意志去控制这种自发活动或使这种自发活动加快，同时像所有其他自发活动的情形一样，我们可以完全停止呼吸而自愿闷死。事实上，如果其他动机强烈地影响意志，使意志胜过这种呼吸空气的欲望时，呼吸就变成完全自发的。

由于某些理由，第欧根尼[(2)]真的用这种方式结束了他的生命。据说有些黑人也这样做。

如果真是这样的话，我们就得到一个很好的例子，证明抽象动机的影响力，证明理性的意志胜过单纯动物层次的意志。所谓呼吸至少一部分受大脑活动的影响，比如因氰酸而死亡，主要原因是造成大脑麻痹，间接地限制了呼吸；但是，如果用人工方法维持呼吸直到大脑的麻痹消失为止，死亡就不会发生。

我们也可以说，对下述事实，“呼吸”可以给我们提供最明显的例子，即动机和刺激完全一样，两者的作用都具有必然趋向；动机和最狭义的原因完全一样都具有必然趋向，只有相反的动机才能缓和它们的作用。在呼吸这种情形下，所谓“可以随意停止”这种错觉远比其他随动机而产生的活动情形更强。在呼吸中动机是非常强大的，而满足这个动机也是很容易的，完成这种活动的肌肉永远不会疲劳，通常没有什么东西可以阻止它，而整个过程也为个体牢不可破的习惯所支持。

可是所有动机的作用都带有同样的必然趋向。伴随动机及刺激而来的活动都具有必然性，这种认识使我们更容易了解，那种根据刺激及服从法则而在我们身体组织内发生的活动仍然是意志，虽然意志本身决不服从充足理由原则，然而它的一切具体表现都服从充足理由原则，换句话说，都服从必然性[(3)]。因此我们并不以承认下述事实为满足，即从动物的活动和整个生存、动物身体的结构和组织上来看，动物是意志的具体表现；我们还要将人类特有的对万物基本性质的这种直接认识扩展到植物方面。

现在，我们可以说，植物的一切活动也是伴随刺激而来的；由于知识的缺乏以及因知识所限制的动机而来的活动构成动物和植物之间唯一基本的差别。所以凡在表象方面表现为植物生命、单纯生长、盲目推动力的，根据它的内在本性可以认定是意志，并且构成我们的现象存在的基础，正如我们种种活动中所显示的那样，也如我们身体本身整个地存在所显示的那样。

只有我们采取最后步骤，将我们看万物的方式扩展到自然界依据普遍不变法则而活动的那些力量，那些根本没有器官，因而也没有接受刺激能力及作为动机的必需条件的认知物体的活动，它们的诞生是符合那些力量的。因此我们要把了解万物内在本性的钥匙应用到离我们最远的无机世界的现象上去。

如果我们留心考察，比如河水匆匆注入海洋的那种强大且延绵不息的冲力，磁针永远指向北极的持久力，磁铁对铁器的吸引力，电极重新结合的聚合力，以及像人类欲望一样阻力越大越急切的那种情形；如果我们看到结晶体以非常规则的结构迅速形成，而这种规则的结构显然只是结晶作用所获得和保存的不同方向的冲力。

如果我们观察物体稀释于流体状态，并从紧密结合状态中分解出来时，它们在彼此排斥和吸引、结合和分离方面的选择；最后，如果我们直接感到让身体疲倦的重压如何因地心引力而不断压迫身体，使身体倾向于伏在地面。如果我们观察所有这些现象，不需要多少想象力就可以认识我们自己的本性。

我们人类身上的这种力量是通过知识而得以认识的目标；但是在最微弱的具体表现中，这种力量只以片面和生硬的方式盲目而默默地奋进，然而在两种情形下（意志的强烈表现和微弱表现），都应属于意志，因为它到处都一样，正如早晨第一道矇昽曙光和日正当中的光线都应视为阳光一样。因为意志这个名称表明了这个世界万物的内在本性以及一切现象的中心。

然而无机自然界的种种现象与意志之间外表上的细微差别主要是由于一类现象完全服从法则，而另一类现象则显然是比较自由的。在人类身上，我们强烈地感受到人有各自迥然不同的个性，每个人都有他自己的性格；所以，同样的动机对每个人的影响并不一样。由于在个人广大的知识领域中存在着许多人不明了的情境，而此种情境每个人都不同。所以，我们不能只根据动机而预先决定活动，因为缺乏其他因素，比如精确地认识个人的性格以及伴随性格而来的知识。

另一方面，自然力量的许多现象则说明了相反的情形。

它们根据普遍法则活动，没有变化，没有明显地符合环境的个性；同样的自然力量以相同方式反复出现在无数现象中。为了说明这一点，为了证明在所有不同的现象中意志的不可分与同一性；为了证明出现于最微弱现象也出现于最强烈现象中的不可分的意志是同一种意志，我们首先要考察作为物自体的意志对其种种现象之间的关系，

换句话说，即意志世界和表象世界之间的关系。因为这能让我们用最好的方法对我们在本书第二卷中讨论的整个问题进行更彻底的研究。

17

我们从伟大的康德那里知道，时间、空间和因果关系的全部结构及其呈现于我们的意识中所有可能的形式，与在它们之中呈现并构成其内容的客体完全无关；换句话说，如果我们从主体出发，就像从客体出发一样，同样地可以了解时间、空间和因果联系。所以，我们可以同样精确地说，时间、空间、因果关系是主体的直觉或知觉的形式；它们是客体对象或按康德的说法是现象对象的种种性质，也就是表象的各种性质。我们也可以把这些形式看作客体和主体之间无法消除的界线。

因此，所有客体都必须存在于时间、空间和因果关系之中，然而独立于作为现象的客体之外的主体却完全控制和监督着这些客体。如果要使出现于这些形式中的客体不成为空洞的幻想而具有意义，就必须放置在主体的视野之内才有可能。它们必须涉及某种东西，必须成为某种非对象的、表象的东西，必须成为某种并非只就主体来看才正确地相对存在，不依赖和它相对并作为它存在条件的任何东西，也不依赖这种东西的任何形式，简言之，必须不是表象而是物自体。

因此，我们至少可以问：这些表象，这些客体，除了成为主体的表象或对象以外，是否还是别的东西？在这种意义下，它们会是什么？在与表象完全不同的一面，它们是什么东西？什么是物自体？我们曾经回答过这个问题，说它是意志，但在目前，我要暂时把这个答案摆在一旁。

不论物自体是什么，康德的结论是对的，康德说时间、空间和因果关系决不是物自体的属性，只是由认识主体附加在物自体身上的。这就是说，它们只属于物自体的现象存在，不属于物自体本身。由于主体完全凭借自身而认识世界尤其是认识构成空间、时间和因果关系，与一切客体都没有关系。所以它们必须以表象的存在为根据，而不能以东西表象的具体表现物为根据。

它们必须是那种表象的形式而不是采取这种形式来呈现自身的东西。

它们必然先天秉有单纯的主客相对的本性，不是作为观念而是作为事实，因此，它们必然只是一般知识的形式。现在如果以现象方式或对象方式表现的东西只能通过时间、空间、因果关系而成为表象，即通过共存和相续而成为杂多，通过因果法则而成为不断变化或者永恒的东西，这种以现象或对象方式表现出来又受时间、空间和因果关系限制的东西，只能在因果关系的假设下才能成为表象的物质，最后所有只凭借这些而成为表象的东西实际上都不属于呈现出来的东西，也不属于已变为表象形式的东西，而只属于这个形式。

反之，不通过时间、空间和因果关系而受限的、以现象方式表现的东西，不能归因于时间、空间和因果关系，准确地说，不能根据时间、空间、因果关系来解释的、以现象方式表现的东西，正是“物”借以表现即物自体借以表现自身的东西。由此我们知道，被感知的全部意义究竟指向哪里；换句话说，最明断的、清楚明白的知识和彻底的解释，必然是符合充足理由原则的，但不属于本身既非表象又非对象却只因进入这些形式中就成为知识的东西，成为表象、对象。

因此只有完全成为知识对象的东西，只有完全以表象而存在的东西，不是因被感知而成为表象的东西，只有因此而毫无分别地属于一

切被感知者的东西，以及只有因此而使我们从主体出发和从客体出发同样可以发现的东西——只有这种东西可以毫无保留地带给我们一种充分完整的知识，一种彻底明显的知识。但是这种知识所包含的，除了我们先天所认识的以及可以普遍表现为充足理由原则的一切现象的形式，便一无所有了。

现在，我们知道，在知觉知识中出现的这个原则的种种形式是时间、空间和因果关系。

所有先天的纯粹数学和自然科学完全基于这些形式。所以只有在这些科学中才可以发现明确的知识和那种并非无法了解的东西，即意志的知识，也就是那种并非不能再从其他东西推论出来的东西。我们以前说过，就是因为这个理由，康德想把“科学”这个名称专用于这些知识和逻辑上面，甚至只用在知识和逻辑上面。

可是另一方面，这些知识所告诉我们的，除了表象之间的单纯关联和没有任何内容的形式外，一无所有。它们所获得的一切内容占据了这些形式的一切现象，包括那种在本性上无法再完全认识的东西，无法再凭借别的东西而来解释的东西，以及没有任何理由就让知识失去明确性而不再完全清晰的东西。

可是无从研究的是物自体，它根本不属于表象，也不是知识对象，只是成了具备那个形式的可知之物。形式本来和它毫不相关，而物自体也永远无法与它完全一致，永远不能归于单纯的形式，同时，由于这个形式是充足理由原则，因此也不能达到完全的解释，如果数学在现象界的量、方位、数方面，总之在时间和空间关系方面，给我们提供一切详尽的知识；如果现象表现其自身的时空在适当条件方面让事因论给予完全的说明，却又除了告诉我们为什么在某种情境下，

这种特殊现象必然出现于此时此地而没有告诉我们其他东西的话，我们就永远无法依靠这些科学而深究事物的内在本质。

总有一种东西是任何解释都不敢触及的，但往往成为先决条件；种种自然力量和事物运行的确定方式，所有现象的性质和特性，那种没有理由的东西，那种不依赖现象的形式即充足理由原则与这个形式毫无关系，然而却采用这个形式并且根据这个形式的法则而表现出来的东西。

不过，这里所说的法则只决定表现于外的现象，不决定它所显现的东西；只决定如何显现，并不决定所显现的东西；只决定形式，不决定内容。机械学、物理学、化学告诉我们不可入性、重力、刚性、流质性、内聚力、弹性、热、光、亲和力、磁力、电力等力量是活动时所根据的法则。这就是说，只告诉我们这些力量在进入时空关系时所遵循的法则。但是，不管我们如何认识，这些力量本身永远充满玄奥的性质。

因为只有物自体才显露这些和物自体本身完全不同的现象，因为物自体是通过这些现象而显现的。的确，在物自体的显现中，是完全服从充足理由原则的，但是，它本身永远不能归结为这个形式，因此在事因论上也是不能完全解释的，也是永远无法彻底明白的。

只要它采取这种形式，只要它是现象，当然可以完全了解，然而它的内在本质却根本无法解释。所以任何一种知识，愈是具有必然趋向，其中愈含有那种不能以其他方式在知觉中表现的东西——例如，空间关系——因此，愈是显著就愈是具有不纯粹的客观内容，或者说，其中所具有的实在性质就愈少。反之，其中愈是具有单纯随机的东西，愈让我们觉得它只是从经验中得到的，在这种知识中就有愈多

完全客观和真正的实在，同时也有愈多无法解释的东西，有愈多无法从别的东西演绎出来的东西。

的确，不管事因论的真正目的是什么，事因论者总想把一切有机生命还原成化学作用或电的作用，就是说把一切化学作用再还原成机械作用，又把机械还原成动力学的对象，让时空的结合产生运动，有时候则转变为纯粹几何学的对象，即空间的位置，比如：借助几何工具正确地推出结果的大小，或以纯粹几何方法推出杠杆理论；几何学最后可以变为算术，由于算术只有一元，因此在充足理由原则的一切形式中，最易了解也最容易研究。

我们可以指出德谟克里特的原子，笛卡儿的运动，雷萨吉的机械物理学是这里指明的普遍方法的实例。在19世纪末期，这种方法曾试图用冲力和压力来解释化学亲和力与重力，正如在牛顿的《发现》一书中所能看到的一样；里尔[(4)]谓形式与结合是动物生命缘由的说法也倾向于这方面。

最后，甚至产生于19世纪中叶，现在仍然被用到的朴素唯物论显然也属于这一类。唯物论愚笨地否认生命力，尤其是试图以物理和化学力量解释生命现象，又以物质的机械效果想象原子的位置、形状和运动来解释物理和化学力量，因而想把一切自然力量都还原为物自体的活动和反应。

不过我们要将这种误把各种自然力量彼此转化的看法暂时停下来，因为对这个问题目前已经说得太多了。如果这个理论正确，一切就都可以解释和确立，最后都变为算术上的问题，算术问题就会成为智慧殿堂中最神圣的东西；最后，充足理由原则会适当地把我们引向这个问题。但是现象的一切内容将会消失，留下来的只有单纯的形式。

所谓“什么东西出现”将会归结为“如何出现”，而这个“如何”是先天可知的，因而完全依赖主体也只对主体而存在，最后，完全成为幻想，观念的形式；于是不能要求任何物自体。如果这是正确的，整个世界就将从主体产生，事实上，这完成了费希特想要以空洞大话所要完成的理论。但是，这是不可能的，用这种方法可以产生幻想、诡辩、空中楼阁，但决不能产生科学。

自然界各种各样的力量带来了真正的进步。有几种力量和性质本来看似不同，实则彼此相生，它们的数量也减少了。例如，磁力从电力而来。如果事因论承认自然界所有这些原始力量，把这些力量如实地展示出来并确立它们的活动方式，即其种种现象凭借因果关系在时空中出现而决定彼此相互关系位置时所根据的法则，事因论就会达到它的目的。可是有些原始力量将永远保持原来的情形。因此那些不能归于它们形式的就不能根据充足理由原则，用别的东西来解释的现象的内容将是永远无法解决的物。

在自然界的万物之中，有一种永远没有理由、无法解释也找不出最终原因的东西。这是它的活动特性，也就是它的存在本质。在物的每一个特别结果中，都可以指出一个原因，从这一点我们可以知道，物的活动必定在此时此地；但是永远找不出解释物的一般活动及实际的特殊活动的原因。纵使它没有其他性质，甚至只是阳光中的一粒微尘，可是至少展示了这个无法明白的东西具有重量和不可入性。

可是，我认为，这粒微尘的关系正如人的意志对于人的关系；并且像人类的意念一样，它的内在本性是无法解释的，甚至更进一步说，它本身和这个意志是同一的。的确，在意志的每一种具体表现、特定时空中，意志的每一种活动之上都可以发现一个动机，在人类性格的前提下，意志必然伴随着这个动机而产生。可是，没有任何理由

证明人类具有这个性格，没有任何理由证明人在用意志表达自身，没有任何理由证明，在许多动机之中只是这个动机而非其他动机推动意志。

在一切有机体中，以动机解释其活动时所假设的人类具有无法明白的性格，这实际上是它的确定性质、活动方式，这个活动方式的种种具体表现是由外来印象而产生的，它本身不为任何本身以外的东西所决定，因此也就无法解释。它唯一为人发现的具体表现是服从充足理由原则，本身是没有理由。

有一个更大和更普遍的错误：认为我们了解最清楚的现象是最常见的现象与最普遍、最简单的现象，然而这些也是最常见也最容易忽略的现象。石头为什么会落在地上，动物为什么会自己移动，都同样无法解释。像我们前面所说的，我们一直假设以最普遍的自然力量，如重心、内聚力、不可入性来解释只在复杂情形才发生作用的更稀少的力量，例如化学性质、电力、磁力。最后，根据这些去了解有机体和动物生命，甚至人类认知和意志活动的本质。

人们总是从单纯的深奥难解的性质出发，完全抛开对它的说明，他们希望以之为依据而不想探究它们。我们早已说过，这种想法不可能实现。但是如果离开这些依据，这种结构会永远不确定。最后我们要问：与最初问题同样不知者的那些解释，到底有什么用途？我们对这些普遍自然力量的内在本质的了解是不是多于对动物内在本质的了解？是不是两者都是我们所不了解的？是的，我们都不了解，因为它没有理由，只是内容，而现象就是这个内容；同时，这个内容永远无法归结为形式或方法或充足理由原则。

但是我们心中希望的不是事因论，而是哲学；我希望的不是有关世界真正本质的相对知识而是无限知识。所以我们采取相反的途径，

我们的出发点是我们直接完全认识的东西，也是我们完全相信的东西，因此是和我们最接近的东西，我们的目的是：掌握只能间接认识的东西。

我们想从最有力的、最重大的和最显著的现象去了解那些不完全的和比较微弱的现象。除了我自己的身体以外，其他一切东西，我只能从一个方向去认识，即从观念方面去认识。即使我认识了使其发生变化的所有原因，然而它们的内在本质依然不可知，仍然是一大秘密。

当我受某一动机影响而从事某种活动时，我身上发生一种现象，唯有和这种现象比较时，唯有和外在原因所决定的自身变化的内在本质比较，我才能真正了解在原因的影响之下这些无生命物体变化的方式，由此了解它们的内在本质是什么。因为对这个内在本质具体表现的原因的知识只告诉我们它出现于时间和空间的法则，此外没有别的了。

我之所以能做这个比较，那是因为我的身体是唯一对象，我不仅认识身体观念的一面，而且也认识它的意志的一面。因此我不认为，只要我能把它们归结为由电力、化学和机械原因所产生的运动，就能更了解自己身体的组织、我的认知和意志活动以及由动机而产生的活动，由于我所追求的是哲学而不是事因论，因此我必须知道如何根据自己随动机而产生的运动去了解我在原因之后所见到的无机体最简单、最普通运动的内在本质。

我必须承认，所有自然物体中表现的不可思议的力量在种类上和自己身上的意志是一样的，只有在程度上有些许差别。这就是说，在《论充足理由律的四种根源》一文中所举的第四类观念必然是了解第

一类观念内在本质的关键，同时借助诱导法则我必定能逐渐了解因果法则的内在意义。

斯宾诺莎说：“如果一块抛在空中的石头有意识的话，它也会相信是它自身的意志力量使它运动。”对这句话我只补充一点：石头是对的。给予石头的推动力量和石头的关系正如动机与我的关系，而在石头上所表现的内聚力、重力、刚性，从内在本质上来看，和我们身上发现的意志是一样的，如果石头有知识的话，在石头上所发现的也应当称为意志。

在前面所指出的那段话中，斯宾诺莎想到了石头在空中飞行的必然规律，他希望把这个必然规律变为人类特殊意志活动的必然规律。另一方面，我把这唯一的必然规律给意义所带来的内在本质看作先决条件。在人类身上，这叫作性格，对于石头来说这就叫作性质，但两者的本质都是一样的。如果直接认识它，就叫意志。在石头中，意志最不容易被看到，因为客观性质最少；在人类身上，最容易被看见，因为客观性质最多。

18

意志客观化的最低阶段表现在最普遍的自然力量中，这些自然力量一部分出现于一切物质中，如重力和不可入性，一部分则出现在特定物质中。因此某些自然力量支配某一类物质，另外一些自然力量则支配另一类物质，因此形成特殊差异，如刚性、流质性、弹性、电力、磁力等各种物理化学性质。

它们都是意志的直接具体表现，正如人类的活动一样；这样，它们也像人类的性格一样是没有根据的。

只有它们具体的特定表现才服从充足理由原则，就像人类的特殊活动一样。另一方面，它们永远不能成为结果或原因，而只能叫作“展开并显现本质的因果关系的先决条件”。因此希望重力或电力有一个原因，是没有意义的，它们都是原始力量，在它们之后不会再有什么东西能作为原因。

其实，它们的种种表现是根据因果法则产生的，每一种特殊表现都有一个原因，而这个原因同样又是一种特殊表现，特殊表现确定这个力量必须由此表现出来，必须出现在空间和时间中；但力量本身根本不是某一原因的结果，也不是某一结果的原因。所以，如果我们说“重力是石头落下的原因”，这就是一种错误。在这种情形下，倒不如说原因是接近地面，地面吸引石头。如果没有地面，虽然重力仍在，石头也不会落下。

这个力量完全在因果链条之外，时间是它的先决条件，只在与时间发生关系时，它才有意义，但力量却在时间之外。

个别的变化往往起因于另一种同样的个别变化，而不是起因于它所表现的力量。凡是使原因有效的都是自然力量。因此，它是没有理由的，它在因果链条之外和一般充足理由原则的范围之外，从哲学上来看，叫作意志的直接客观呈现，这是整个自然的“本体”、自然的自在，但从事因论看，从物理学看来，物自体是一种原始力量而且带有浓重的神秘性质。

我们发现，意志客观化的最高阶段中个性占有非常重要的地位，尤其在人类身上，它是个人性格之间的巨大差别，整个人格表现在非常明显的个人外在的面相上，这影响了整个身体的外形。

可是在动物方面则不同，虽然在高等动物身上也有个性的迹象，但这种个性在任何方面都没有达到这样高的程度，原因在于类的特性完全掩盖了个体的特性，所以，它们几乎没有个体的面相。我们越往下看就越能发现个体特性的所有痕迹越来越消失在类的共同性中，剩下来的只有类的面貌了。

我们认识类的生理特性，基于类的生理特性我们确切地知道从个体身上可以看到些什么，相反，在人类中如果我们想要确实地预测其活动，对每个人都应该加以个别的研究和探讨，由于最初行为的表现可能富含的隐藏性，这种研究和探讨就变成一件非常困难的事情。

鸟类身上完全缺乏、啮齿类动物身上也非常微弱的大脑“折层”和“脑回”，甚至在高等动物身上大脑两边对称的情形也远比在人类身上明显，而且在每一个体身上所表现的相似程度，也远比在人类身上明显，这种情形可能与人类和其他所有动物之间的差别有关。

在动物身上，性本能的满足没有任何明显的选择对象，可是人类则不同，在人类身上这种选择虽以完全本能的方式与一切思想无关，却能达到满含强烈感情的地步，这种情形更应该视为使人类与所有低等动物具有不同的个体性格的现象之一。因此每个人都应视为特定的以及具有特性的意志现象，同时在某一范围以内也应视为一种特殊理念，可是在动物身上却缺乏这种个体性格，因为只有类才具有特殊意义。

离人越远而越靠近更低的生物层次，这种个体性格就越模糊。

因此，除了根据土壤、气候和其他偶然因素有利或不利的外来影响而解释以外，植物没有其他的个别性质。最后，我们知道在无机界中，所有个体性都消失了。在某一范围以内，只有结晶体应当被看作

个别的。结晶作用所决定的各方面倾向的统一使这种倾向的痕迹永久化，同时也是它原始形状累积的重现，如某一类观念联结在一起，正如树是所有叶脉、树叶、枝叶中表现的同种发育纤维质的集合体一样，这种纤维质反复出现，而且在某种范围以内使这些东西好像是从比较大的身上吸取养分的寄生者。所以，像结晶体一样，虽然只有整体才是个别理念的完全表现，因而也是意志客观化特定阶段的完全表现，可是树是许多小植物的集合体。但是，同类结晶体内的个体，除了由外来偶然因素所产生的差别以外，没有任何其他差别。的确，我们可以随意虚构各种结晶体，不过，这种具有个性痕迹的个体并不存在于无机自然界。

它的一切现象都是自然力量的普遍表现，以集体方式来表现整个理念的个体差别将让自然力量把自身客观化并且只在类中表现出来，同时，整体来看每一个特殊例子中没有任何变化的那些意志客观化阶段的表现，如时间、空间、杂多现象以及受原因限制的存在物都不属于意志或理念，也都不处在意志的客观化阶段，而只属于特殊现象。所以这种自然力量，例如重力或电力必然以在万千现象中进行表现的同样方式表现出来，而且只有外在环境才能限制这些表现。

无论什么时候，只要在因果关系的引导之下，这些情形必然会出现所有现象中本质的统一，这些无法改变的现象唯一遵循的就是自然律。如果一旦从经验中得知这种自然律，这种自然力量的现象以及其中所表现和确立的特性就可以精确地预测和计算出来。

但是，正是这种符合意志客观化较低阶段的法则使它们获得一种与较高阶段，与意志客观化比较明显的阶段近乎同等程度的表现；在动物和人类的行动中，虽出于同样意志而显现出有差别的一面，在这里显现的对个体特性或强或弱的影响都存在于知识中的、观察者无法

发现的对刺激的感受，这些感受都使这两种现象的内在本质趋向一致，可这种趋向倾向却完全被忽视了。

如果我们从个别的知识出发而不从理念的知识出发，在自然法则的绝对统一性中就能发现令人惊奇的东西，有时候甚至会发现可怕的东西。可能使我们感到惊奇的是：大自然从来不会忘记她的法则。

例如，根据自然法则，凡是在某种特定条件下把某些物质放在一起时就会产生某种化合作用，或放出气体或持续着火。如果满足这些条件的话，不论是人为干预还是完全因为偶然，一千年以前和今天完全一样会立刻产生上述现象。在稀有现象中的这种神奇的事实使我们得到最生动的印象，这种事实只有在非常复杂的情形下才会发生，我们以前知道如果满足这些条件，这种现实就会产生。

例如，如果我们把某些金属置于酸性液体中，使其互相接触，两极的银片会突然发生蓝色的火焰；在某些条件之下，坚硬的金刚钻会变为碳酸。在这些情形中，我们感到惊奇的是自然力量像幽灵似的无处不在，我们要注意日常现象中不再使我们感到惊奇的东西，要注意因果之间的关联如何与在魔法召唤时必然出现的幽灵一样神秘莫测。

另一方面，如果我们获得了哲学知识，如果我们了解某种自然力量是意志客观化的某一确定阶段，是我们视为自己的内在本质的某个确定阶段，这个意志就它本身来说，如果把它和它的种种现象及现象的形式分开，就是在时空之外了。

所以受时间和空间所限的杂多现象不属于意志，也不属于意志客观化的阶段，而只属于理念的现象。如果我们记得，只有和时空相关时因果法则才有意义，因为它决定那些显示意志的不同理念的杂多现象的位置，支配它们必然出现的次序；我是说，如果在这种知识中完

全把握康德伟大学说的内在意义，即康德所谓时间、空间和因果关系不属于物自体只属于现象，只是我们知识的形式而不是事物本身性质的内在意义。

那么，我们将了解到，这种对某一自然力量服从自然法则和正确运行的惊叹，这种对千篇一律的自然现象必然出现的惊奇，实际上和小孩第一次从多面镜中看到与自己所见的无数花朵完全相同时的惊叹是一样的。

因此，每一种普遍原始的自然力量只是意志客观化的较低阶段，我们称这种阶段为“柏拉图意义下的永久理念”。

但是，自然法则是理念对具体表现的形式两者间的关系。

这种形式是时间、空间和因果关系，三者必然彼此相关联。通过时间和空间，理念在现象中变得杂多，但是观念杂多化时所遵循的次序则取决于因果法则；这个法则似乎是不同理念的限制标准，时间、空间和物质根据这个标准而回溯到理念，即回溯到意志。所以这个标准必然和物质集合体的同一性相关，这是所有不同现象的共同基础。它们可能在无限的时间中同时填满无限的空间。由于所有这些永久观念的现象都指向同一种物质，它们出现和消失必定遵循一种法则：因为如果没有的话，就不会为彼此开路。因此因果法则和实体永久性法则是连在一起的。并且，时间和空间也以同样方式和它们相关联。

因为时间只是同一物质对立状态的可能，而空间也只是在各种对立状态下同一物质永久化的可能。因此，在前一卷中我们曾经把物质解释为空间和时间的结合，而这个结合表现为实体永久不变的偶然因素的变化，因果关系和“生成”是这种变化的普遍可能。因此我们曾说，物质完全是因果关系。

我们曾把知性解释为因果关系的主观相关物，并把物质即整个观念世界界定为只对知性而存在：知性是物质的条件，是它的必然相关物的支撑。我一再重复这一点，只是要大家不要忘记，我在第一卷中所证明的理论，如果想完全了解这两卷，就必须看到它们之间的内在一致，现实世界中根本无法把意志和表象完全区分开，在这两卷中已经把它们分开了，把它们分开只是为了更明白两者的意义。

马勒伯朗士[(5)]说得对，“对它们加以分别的了解。”每个自然原因都只是偶然原因，只使一种看不见的意志有具体表现的机会，这种看不见的意志是万物的本体，而整个看得见的世界只是意志各等级的客观化。原因所带来的只是此时此地的现象，只是可见的现象，不是整个现象，也不是它的内在本质。

这无法适用于充足理由原则也无法适用于无理由的意志。

世上没有一样东西具有来解释自身存在的充分原因，只有存在于此时此地的个别原因。一块石头时而显示重力，时而显示刚性，时而显示电力性质，时而显示化学性质，这完全是由于原因不同和外来的影响不同。但是这些性质以及其中所含的原因就以上述种种方式来具体表现出整个石头的内在本质。总之，石头就是那个样子，一般来说，它存在这件事只是没有理由的意念的可见现象。

因此，每一种原因都是一种偶然原因。我们在自然界发现的情形如此，这是没有知识的，当动机而非原因或刺激决定现象出现的时间时，在动物或人类行为中的情形也是一样的。因为在两种情形中所出现的是同一个意志。尽管在其具体表现的阶段上大不相同，这些阶段的现象也非常复杂，同时，在所有这些方面都服从充足理由原则，但是它本身却摆脱了这些千差万别的现象。

动机不决定人的性格，只决定性格的种种现象人的活动；只决定他生活的外在方式，远不是动机的内在意义和内容。因此，这些来自意志的直接具体的性格是没有理由可言的。说某人不好某人好，不是根据动机或外在影响力如教导和劝导，从这个意义上看，这个道理是无法完全说明的。

但是，一个坏人是否在不义的行为、卑怯的诡计以及狭小环境范围内所做的恶行中表现他的坏，如果他是一个征服者，是不是让整个世界陷入悲叹之中，是不是使成千上万的人流血。这是他具体表现的环境，由于四周的一切变化，或者外来的影响，或者动机；然而，他基于这些动机而产生的决心永远无法据此来解释一切；它产生于意志，而这个人就是意志的具体表现。关于这一点，我们将在本书第四卷中讨论。

性格展示性质的方式与无意识自然界一切物体展示性质的方式很相似。无论是反映湖岸静静的湖水，还是描绘山岩上飞瀑而下的水花或者人为的喷泉，水和它固有的性质永远是一样的。上述种种情形取决于外来原因，每种情形对水来说都是自然的，在同样环境下，它永远表现出同一种情形；各种情形表现出的机会都是相等的，但每一种情形都符合它的特性，时时刻刻都只显示这一点。在一切环境下，人类性格也是这样显示出来的，但是它所产生的现象永远符合环境。

19

基于对自然力量和现象的种种考察，我们渐渐了解用原因所做的解释可以达到什么程度，这种解释如果不想成为徒劳无益的抽象解说，就必须用简明的名词来解释整个事因论所需要的东西：必须找出自然界所有现象的原因。

因此它必须把不同环境下各种不同形式的杂多现象归结为自然界种种原始力量。它必须在不同力量产生不同现象和不同环境产生不同现象两种情形之间加以区别；同时，它还要避免将不同环境下同一力量的表现错当作不同力量的表现；反之，也要避免将本来属于不同力量的表现误认作同一力量的表现。

物理学需要原因，而意志绝非原因。

它与现象的整个关系不是根据充足理由原则。从本身看来像是意志的，从另一方面看又是以表象的形式存在，即现象。这样就服从构成现象形式的法则。例如，虽然每一类运动往往是意志的具体表现，却必须有一个应就特定时间和空间来对它解释的原因。而不是就其内在本质来解释，而是视它是否表现为特殊现象来解释。就石头的情形而言，这是机械原因；就人的活动情形而言，这是动机；但在任何情形下，内在本质这个角度都不可缺少。

另一方面，某一特殊种类中一切现象的共同本质是普遍的自然力量，在物理学中这种普遍的自然力量必然具有一种神秘的性质，因为事因论的解释在此结束而形而上的解释在此开始。然而因果链条决不会因其必须诉诸的原始力量而遭到破坏。因果关系没有环环相扣，并不能让普遍的自然力量成为第一环，但是最近的一环和最远的一环却以原始力量为先决条件，否则就无法解释任何东西。

一连串的因果可能是种种不同力量的具体表现，前后相续的现象由它引导。但是，不能彼此互变的这些原始力量根本不会破坏一系列原因的统一及其各环节之间的关联。事因论和自然哲学决不会彼此破坏，而是携手并进，从不同观点来看待同一个目标。

事因论解释那些必然产生需加以说明的特殊现象的原因。

显示这些因果中有效的普遍力量是它所有解释的基础。

它精确地界说、列举和区别这些力量，指出每一种力量所显示的不同结果，这些结果受到种种不同环境的支配，往往和力量自身的特性一致，是服从自然律不变法则的每一力量所展示的。若物理学彻底完成了这个工作，就是完全的了，而它的工作也将完成。因此在无机界中不会存在任何没被我们证明的未知力量或结果，自然也就不存在特定环境中属于这些力量之一且与某种自然法则一致的具体表现。

然而，自然律只是被遵循的法则，每当某种确定情形产生时，自然现象就根据这个法则运行。所以某一自然律可以视为普遍表现的事实。因此，列举所有自然律只是全部事实的记载。对整个自然的考察就在形态学中完成了，形态学列举、比较和整理有机自然的所有持久形式。

在个别动物出现的种种原因中，没有什么可说的，因为这是生殖关系，只在极少数的情形中才会偶然发生。但是，严格说来，意志客观化的所有较低阶段，即物理和化学现象个别出现的方式属于最后方面即事因论的工作，就指出了这种出现的条件。另一方面，哲学所牵涉的只是普遍，自然界的情形和所有其他地方一样。

这里，各种原始力量是它的对象，它在这些原始力量中发现意志客观化的各个不同阶段，这是世界的内在本质和本体；当它撇开意志看世界时，只是把世界解释为主体的表象。如果事因论不替哲学做准备工作并以实际应用取代理论，而是假设它的目的是否认所有原始力量的存在，只承认一种最普遍力量的存在而且还自认为彻底了解了，因而勉强将其他一切力量归结为这种唯一力量，这就背离了本身的范围，只能带来错误而不能带来真理。

自然的内容被形式取代，一切都归结到从外界发生影响力的环境，没有东西归结为事物的内在本质。如果这种方法可以成功的话，算术学就足以解决宇宙之谜。但是，这个方法是下面所说的这些人所采取的方法，这些人认为，所有生理上的结果都应还原为形式的结合，也许形式的结合又应还原为电力，而电力又还原为化合作用，化合作用又得还原为机械作用。

笛卡儿和所有原子论者的错误就是最后所说的这一种。他们把地球的运动还原为流体的冲击，而把物质的各种性质还原为原子的关系和形状，因此，他们尽量把自然界的所有现象解释为不可入性和内聚力。

虽然这种说法现在已被扬弃了，然而我们这个时代以电力、化学和机械作用解释生理现象的生理学家正犯着同样的错误，他们坚持根据“形式的结合”来解释整个生命现象和有机体的一切作用。

在米克尔[(6)]的《生理学的建树》（第185页）中，我们仍然发现他认为生理解释的目的是将有机生命还原为物理学所讨论的普遍力量。拉马克[(7)]在他的《动物学哲学》中，也把生命解释为热力和电力的结果，热力和电力可以说是生命的基本原因（第16页）。根据这种说法，热力和电力是“物自体”，而动植物界则是它的现象。这种荒谬的看法在该书第306页和以后的几页中非常明显地表现出来。

我们都知道，这些时常被人驳斥的看法最近以新的姿态再度表现出来。如果我们仔细研究一下这些观点的基础，将会发现它们都含有一种假设，认为有机体只是物理、化学和机械力量种种现象的集合体，这些现象偶然在这里聚合在一起，并产生自然界畸形的有机体，此外，再没有其他的意义。

所以，如果从哲学观点看，动物或人类有机体不是某一特别理念的表现，不是意志在某一较高阶段的直接客观性，而是在这种有机体中将意志具体表现于力、化学作用和机械作用中的理念。

因此有机体只是这些力量同时出现时偶然造成的，与白云和钟乳石偶然形成人类和动物的形状完全一样，因此有机体本身不会比它们引起我们更大的兴趣。不过，我们立刻会知道，将物理和化学的解释应用在有机体身上时，应当受些什么限制。我认为，生命力的确运用了无机界种种力量，但是这些力量不会构成生命力，正如锤子和铁砧不会形成铁匠一样。

所以，即使最简单的植物生命也永远不能借助毛细作用和内渗透作用解释，动物生命更不用说了。下面的讨论将为这种困难的问题预先铺路。

从以上所说的，我们知道，如果自然科学想将意志客观化的较高阶段归因于意志客观化较低阶段，必会成为一种错误；因为未能认识或否认自然界原始的自然力量，这是不对的。因此，康德说得对，如果我们希望从牛顿这种人那里了解草叶，如果我们希望从下述这种人那里了解草叶，那是荒谬的。这种人认为，草叶是物理化学力量的具体表现，是这种力量的偶然产品，因此只是自然界的畸形物，其中没有特殊的理念，没有直接显示较高和特殊阶段的意志，和出现于无机界中的许多现象一样，只是偶然以这种形式出现的。

不承认这种说法的经院派哲学家会说，这完全是否认实质的形式，把实质的形式贬为偶然的形式。亚里士多德所谓的实质形式表示的正是我们所谓“物”的意志客观化的阶段。另一方面，我们不应该忽视，在所有理念中、在一切无机力量和有机界的一切形式中所表现的是同一个意志，换句话说，意志具备表象形式，而变为客观表现。所

以它的统一性也必然可以通过它所有现象之间的内在关系而得到认识。

现在，这个统一性在意志客观化较高阶段中表现出来，整个情形更为明显了，因此，由于一切形式的普遍类似和所有现象中的基本形态，这种统一也出现于动植物界。所以，这就成了本世纪首创于法国的动物学体系的指导原理，而在比较解剖学中更是被确立为解剖要素的一致性。

谢林[(8)]派自然哲学家的主要目的就是发现这种基本形态，在这方面，他们的确有相当大的功劳，只是他们寻求自然界的类似性希望，有很多却蜕变成纯粹幻想而已。不过，他们曾经表示，这种普遍的关系和类似性也存在于无机界的表象中。例如，电力和磁力之间后来证明两者是相同的；化学吸附力和引力之间都是一样的。

他们特别注意的一个事实是两极性，即某一力量分化为两个性质不同而力求重新统一的相反活动，几乎是自然界所有现象的基本形态，从磁铁、结晶体到人类，莫不如此。这种两极性也出现于空间，成为方向相反的分散现象。然而，在中国这种知识早就普及了，因为中国人相信阴阳对立的说法。

其实，宇宙万物都是同一意志的客观化，所以从它们相同的内在本质上看，不但彼此之间必然类似，它们所表现出来的每一现象的发展则有接近它们的较高现象的痕迹、暗示和计划，而且所有这些形式都属于表象世界，我们可以想象，甚至在最普遍的表象形式中，在现象世界的特殊架构即在空间和时间中，也可以发现和建立充实形式的基本形态、暗示和计划。这似乎是犹太教神秘学和毕达哥拉斯学派数理哲学以及中国易经哲学思想的渊源。

在我们前面所说的谢林学派中，从他们致力于寻求自然现象间相似性这一方面我们也发现他们有几个目的：想从纯粹空间和时间法则中推出自然法则。不过，我们无法知道，一个天才人物究竟会把这两个愿望实现到什么程度。

现在，虽然我们不至于看不到现象和物自体之间的差别，也不至于把所有理念中客观表现的意志同一性曲解为表现意志的特殊理念的同一性，甚至我们知道化学或电的吸引力和万有引力之间的内在相似，尽管前者可以视为后者的较高力量，然而决不能将化学或电的吸引力等同于万有引力，就像一切动物身体结构的相似性不能保证我们能把所有动物都混为一类，也不能保证我们可以把高等动物解释为低等动物的变种。最后，虽然生理作用决不应化为化学或物理过程，然而，在某种范围以内，为辩护这个方法，我们可以接受下述的观察。

如果意志客观化的较低阶段中，无机界的几个现象在因果关系的支配下企图获得特定的物质内容而彼此冲突，那么从这种冲突中就产生一种更高理念，这个现象盖过一切早已存在但并不发达的现象，只是它盖过这些现象的方式让它们的本质继续以附属方式存在，这个现象把粗糙的现象之中类似于本身之处接纳到自己身上来。

这个过程只能通过一切理念中以寻求更高客观化为目的的意志才可以得到了解。

例如，在骨头变硬的现象中，我们看到一种类似结晶作用的情形，虽然“硬化”决不应归结为结晶作用。这种类似情形以较低程度表现于变硬的肌肉中。动物身上体液和分泌物的结合也类似于化学的结合和分裂。其实，在这种情形中，化学定律仍然有效，只是居于次要地位，它的变化很大并为更高理念所支配。

所以，有机体之外的单纯化学力量决不会产生这种体液。但是，由于这种超越某些较低理念或意志客观化而产生的更高理念，能从它所超越的一切理念中把某种加强的类似物接纳到自己身上来，因而获得一种全新特性。意志以更明显的方式将自己客观化。最初是偶然发生的；后来以同化于特定种子并且有体液，以植物、动物、人类的方式出现。

因此，高等现象产生于低等现象之间的争斗，高等现象吞没一切低等现象，在高等阶段中实现所有低等现象的趋势。因此这里早已应用了此种法则[(9)]。

根据以上的观点，我们知道，化学和物理作用方式的痕迹的确在有机体中发现，可是却决不能基于这些痕迹去解释有机体；因为，有机体根本不是由这种力量的联合活动偶然产生的，而是一种以超越的同化作用高居这些低等理念之上的高等理念。因为在一切理念中，客观化的意志往往会再寻求最高的客观化，因此在这种情形下，经过一次冲突之后，就抛弃客观化的各个低等阶段，以便出现于高等阶段中，出现于更有力的阶段中。

没有冲突竞争，就没有胜利；高等理念或意志客观化只有在超越低等理念之后才能表现出来，它容忍这些低等理念，而这些低等理念虽被超越却仍然不断力求自身独立完整的表现。吸附了铁片的磁铁继续和引力争斗，就作为意志的低等客观化来说，磁铁对铁的物质具有优先权；而在不断争斗中，磁铁变得更强，对立的刺激使磁铁获得更大的力量。

同样，意志的所有具体表现，包括人类有机体的表现在内，不断对抗许多物理和化学力量，这些物理和化学力量作为低等理念，对那种物质具有优先权。因此，我们伸出去的手臂虽然暂时克服了重力，

可是终究要垂下来；健康的愉快感觉，虽然表示自觉有机体的理念克服了物理和化学法则，虽然本已控制了体内的体液，但是却时常被阻碍干扰。这是由于这些力量的阻力及由此引起的局促所致，所以生命中不活泼的部分也经常有轻微疼痛。因此，消化作用也会减弱动物的机能，消化作用需要一个必要条件：整个生命力借助吸收作用来克服自然的化学力量。

因此，一般来说，也产生物质生命的负担、睡眠的需要甚至死亡的需要；最后，这些被抑制的自然力量，由于环境之防，从那些因为经常胜利而感到疲惫的有机体身上夺回失去的物质，并使存在活动能毫无阻碍地表现。所以我们可以说，只有当我们消除它消耗在抑制和对抗物质的低等理念后，有机体方有机会表现它所反映的理念。

这似乎是伯麦[(10)]心中所想的，因为他曾说，所有人类和动物的身体，甚至所有的植物实际上是半死的。根据有机体内克服自然力量的大小，来决定它表现本身的理念达到什么程度；换句话说，来决定它是接近理想还是远离理想——这种理想是美的理想。

因此，我们看到自然界到处都是争斗、冲突和此消彼长的胜利，同时我们也会渐渐认识产生于自身的那种差异或冲突，对意志来说这种差异或冲突非常重要。意志客观化的每一阶段都争夺其他阶段的物质、空间和时间。持久的物质必须经常改变其形式。在因果关系的支配之下，机械的、物理的、化学的和有机生命的现象，因急于表现出来，彼此间互相争夺物质，每一现象都想显示自身的理念。整个自然界都可以发现这种争斗；其实，也只有通过这种争斗自然才能长久存在。

然而，这种争斗本身，只是意志所需要的那种和自身的差异冲突。

在动物界中，这种普遍的冲突变得很明显。因为动物总是把植物当作食物，甚至在动物界本身范围以内，野兽都以另一种野兽为食物和牺牲品；每个动物只能不断毁灭其他动物才可以维持自己的生存。

因此，生命意志到处自我伤害，而且在不同方式下成为自身的滋养品，最后提升到人类，因为人类压服了其他动物。所以，把自然界作为自己利用的工厂。然而，我们在本书第四卷中将会看到，甚至人类也在自己身上明显地表现出这种争斗，显示意志和自身的差异冲突，同时我们也发现每个人都是一头狼。

在意志客观化的低等阶段中，也看到这种争斗，这种征服。许多昆虫，尤其是蜂后，在皮上产卵甚至在其他昆虫的幼虫体内产卵，新生幼虫的第一个工作就是慢慢毁灭产卵的皮以及任何生命体，比如昆虫幼虫的身体。水螅幼虫的生长是一个新的芽蕾从其他芽蕾长出然后分离，当它还和原来水螅母体连在一起时就已经在争夺为母体供给的食物。而澳大利亚产的一种牛头大蚁则是这方面最显著的例子。如果把它切成两半，头部和尾部便开始斗争。头部用牙齿咬住尾部，而尾部则用尾刺攻击头部以自卫；这种斗争可能会持续半个小时，直到对方死亡或被其他蚂蚁拖走为止。此种斗争屡见不鲜。

在密苏里河两岸，有时可以看到一种巨大橡树，树身和树叶被粗大野藤缠绕、束缚和交错，橡树像窒息一样枯萎凋谢。在意志客观化的最低阶段中也有同样的情形：例如一旦水和碳变成植物汁液或植物，或食物因机体吸收作用变成血液时也会发生这种情形；产生动物分泌物的情形中也有这种现象，这时化学力量就只是附属的活动方式了。

这种情形也发生于无机界中，例如，当形成中的结晶体彼此相遇互相渗透以致无法获得完全的结晶形体时，就表现出如下情况：几乎

所有结晶体都成了意志低级客观化时造就冲突的影子；当磁铁对铁块发生引力或斥力作用以便在铁中表现它的理念时也属于类似情形；再如，当化学作用产生的电力压倒了化学亲和力，分解了最密切的结合，化学法则不再发生作用，负极上分解的盐酸性跑到正极上来根本未与碱性结合，或使其接触蓝色试纸变为红色，也是这种情形。

这种情形大规模地表现在恒星和行星之间的关系中，虽然行星亲近恒星，然而正像有机体内的化学力量一样，行星也往往抗拒恒星。因此在向心力和离心力之间便产生经常的紧张状态，这种紧张促成地球的运行，这就是我们现在讨论的意志具体地表现普遍冲突的实例。

由于所有物体都应被视为意志的具体表现，而意志又必然表现为斗争，因此形成球体的一切行星的最初情况不可能是静止的，而是一直运行的，在无限空间中一刻不停、毫无目的地向前奔行。

在这里我们会看到意志在客观化最低阶段中表现为盲目的奋进或模糊不清的冲动，不容易直接认识。这是意志客观化最简单和最微弱的方式。

但是它在整个无机界中表现为这种盲目和无意识的奋进，在原始力量中表现为这种盲目的奋进，每种原始力量都在千千万万相同而有规律的现象中表现出来，没有表现出个体性格，只是通过空间和时间表现了一幅杂多不均的景象，正如一幅图画如果从多面棱镜去看则变成许多图画一样。

意志也在植物界产生作用，虽然从一个阶段到另一个阶段的客观化愈来愈明显，可是在植物界中还是缺乏意识，只存在一种模糊的奋进力量，在植物界中意志在各个现象之间的联系物不再是原因而是刺激。

最后，意志也在动物现象中的植物部分，也在动物的生殖和成长以及维持其内部活动中发生作用，在这种现象中意志的具体表现还是取决于刺激。意志客观化不断跃升的各个阶段，使我们最后达到一个层次：表现理念的个体不再通过由刺激所产生的单纯活动吸收食物来消化。因为这种刺激需要等待，而现在食物已渐渐特殊化，同时个别现象不断增加、拥挤和混乱，它们彼此干扰，仅受刺激推动而必须等待食物个体的机会也不太多。所以动物从卵中或母体中诞生以后，就必须到外面寻找食物。为了达到这个目的，由刺激而产生的活动和意识就是必需的了，因此它表现为一种行动者，这是意志客观化在这个阶段为保全个体的繁殖所必要的。

大脑或大规模的神经中枢代表这种情形，客观化的意志的其他方面由器官来表现，即具体表现为某一种器官。但是由于这种工具的协助，表象世界及其一切形式，客体、主体、时间、空间、杂多和因果关系等等，一下子就产生了。

到现在为止一直暗中地遵循着本身趋势的意志，在这里却闪耀出一道光亮作为工具，要避免因种种具体表现的众多复杂性所带来的不利，这种工具是不可少的，同时这种工具会自然增加，以便各种具体表现达到最完美的地步。

它在无机界和植物界赖以发挥作用的绝对正确的规则建立在下述事实上，即就作为盲目的强力意志来说，它是自然界最初唯一发生作用的力量，并未得到表象世界的协助，也未受到表象世界的阻挠，其实，它只是本身内在存在的影子，但是却属于另一种性质，而现在侵占与它的各种现象相关的整体。因此，它不再绝对可靠。动物容易犯错和受骗。不过，动物只有知觉观念，没有概念、没有思想，因此它们囿于现在，不能展望将来，似乎这种知识不足以达到它的目的。

最后，当意志达到了客观化最高阶段时，动物所具有的知性知识是不够的，这种知识的材料是感官提供的，这种知识只能产生受限于直接出现者的知觉。那种复杂的具有想象力的动物、人类及其种种需要，要想存在的话，就应受到双重知识的引导，应该具有比知性知识更高的能力，也就是具有理性并形成抽象概念。

因此产生了思想，综观未来和过去，结果产生深思熟虑，这是一种与目前无关的事先计划行动的能力，最后，明白地意识到对自身深思熟虑的意志活动。如果只有知性，就有产生错误的可能、受骗的可能，这样，意志的盲目奋进前此所具有的绝对正确性就失去了。

所以，表现无意识意志的机械作用及其他本能必须协助自觉的本能，因理性介入意志的各种表现，几乎完全失去了确定的特征；本能消失不见，取代其他一切的深思熟虑反而产生犹豫不定。因此错误就可能产生并在许多情形中阻碍行动中意志的充分客观化。

因为，虽然意志倾向于性格，当意志活动受动机影响时就会永远只凭借这种倾向而发生。然而一些错误可以曲解它的表现，因为它带来虚幻的动机，例如，当迷信使人具有假想的动机时便是如此，这些假想的动机让他从事一种在特定环境中以不同方式直接与意志相反的活动。阿伽门农[(11)]杀死自己的女儿，守财奴施舍别人完全是因为自私：希望有一天能获得百倍的偿还。

因此，一般地说，理性知识和单纯的感性知识本来都是从意志产生出来的，是意志客观化的各个高等阶段的内在生命，是维持个体和种类的一种工具。本来是意志用来完成目的的，现在却仍然被意志所用；在所有动机及所有人类中，情形都是如此。

然而，我们将在本书第三卷中看到，在某些人身上知识如何摆脱这个束缚，挣脱它的桎梏，摆脱意志的一切目的，纯粹为自身而存在，而且只作为这个世界一面明亮的镜子，因为明亮的镜子正是艺术的起源。

最后，在本书第四卷中，我们将看到，如果这种知识对意志有所反应，即如何产生舍己为人的情形。这是一切美德和神圣的最后目的，也是它们的最内在本质，同时也是从这个世界里彻底的解脱。

20

我们已经讨论过意志借以客观化的各种各样现象，也看到了它们彼此之间永无休止和难以平息的争斗。

然而根据到目前为止的整个讨论来看，作为物自体的意志本身，根本不包括在多样的变化之中。柏拉图式的理念变化多端，即客观化的各个阶段，每一个客观化阶段借以表现的众多个体，竞相追求形式的物质内容。这些都与意志无关，只是意志客观化的方式，也唯有通过客观化，才有可能和意志发生间接关系，因此个体是观念方面意志性质的表现。

幻灯片表现许多不同的画面，其实只是由同一光线造成的；充塞宇宙的各种各样的现象彼此相续的事件中，所表现的是同一个意志，一切东西都是意志的可见的、客观的外显，而在这个变化中意志始终未动；唯有意志是物自体，所有客体只是意志的具体表现，或用康德的话来说：“一切客体，只是现象。”

虽然在人类身上意志客观化最明显也最完全，但若只有人类，也不能完整地表现出生命。为了具体表现意志的全部意义，人的理念必

须出现，并且还不能和其他一切孤立地分开，而是前后相续保持着一定节奏的连续阶段，从人类开始经历各种动物、植物一直到无机物。所有这些在意志的完全客观化中彼此补充，它们是人的理念的先决条件，正如树叶、树枝、树干、树根是花的先决条件一样；它们状如金字塔，而人类则是塔的顶端。

如果你喜欢用比喻的话，也可以说，自然界各阶段的具体表现必然随着人的具体表现而来，正如光天化日之后必然是暗夜骤临，最后慢慢没入黑夜之中；我们可以称它们是人的回声，因此动物和植物都是人以下的低五度和三度，无机界则是低八度。最后，只有当我们在下卷中彻底明白音乐的深刻意义，才会明白自然界各个阶段的客观化其道理何在。这就要求我们明了由高音符和低音符形成的前后一贯的曲调，在某种意义下，如何把这些曲调视为表现那种以思想连在一起的人的生命和成果；形成和声的不连贯补充音符与缓慢低音如何重现了无知的动物界和整个自然界。

这一点听起来本来不会这么费解。可是我们发现意志的种种具体表现渐变的内在必然性与意志的充分客观化无法分开，也同样由这些具体表现整体的外在必然性所再现。由此，人类需要动物的支持，动物在它们各个阶段中彼此支持，也有植物的支持；而植物又需要水土、化学元素及元素结合的支持，也需要行星、地球绕太阳的公转和自转、椭圆形曲线运动的支持。

最终我们可以从下述事实知道：意志必须依靠自己存在，在意志之外一无所有，意志又是一种渴望。因此，必定产生热烈的追求、焦急和痛苦。

只有从作为物自体的统一意志的知识角度出发，方能在无穷无尽的杂多现象中真正解释清楚大千世界的奇妙；由于这种奇妙，我们可

以把自然界万物视为同一个不定主题的变化。同样，通过对和声的透彻认识，注意世界所有各部分的主要关联，尤其是我们刚才所讨论的渐变的必然态势，我们就能对自然界一切有机物无可否认的内在本质和意义获得一种真正的洞见，其实当我们讨论和探究它们时，已经预先假定了它们。

这个目的有两种意义：有时指内在目的论，某一特定有机体各部分和谐一致，可以维持个体和种类的存在。可是，有时又有一种外在目的论，这是无机界对有机界的一般关系或有机界特殊部分彼此间的关系，这种关系可以维持整个有机界或特定动物的存在，因此我们认为是达到这个目的的手段。

如果自然界一切形式的变化及个体不属于意志，只属于意志客观表现和客观形式，我们必然看到，意志是不可分的，尽管意志客观化的各个阶段，或者说，柏拉图式的理念彼此不同，然而意志是整个地出现在一切具体表现中的。为简单起见，我们可以认为这些不同理念本身就是意志的个别和具体活动，而在意志活动中多少表现出它的本质。

可是，个体也是理念的具体表现，是时间、空间和多样性中的具体表现。现在在意志客观化的最低各阶段，这种活动、这种理念保持在具体表现中的统一；可是，为了在较高阶段中出现，就要经过时间中的许多状态和发展，这是集体地整个表现它的本质。例如，在任何普遍的自然力量中出现的观念，往往只有一种表现，尽管根据当前种种外在关系而有不同的表现；否则就无法证明是同一个意志，而只是把仅从外在关系而起的变化差异抽离出来。

同样，结晶体的寿命只有一种表现即结晶作用，以后则获得严格方式下充分而彻底的表现：短暂生命的尸体。不过植物并不通过简单

具体的方式一下子表现理念，而是以各种器官在时间中的连续发展来表现理念。动物不但以同样方式，也以彼此不同的许多形式来发展有机体，但这个形式本身尽管已是这个阶段意志的客观表现，却并没有充分表现出它的理念。

这个表现必须通过动物的种种活动来完成，它所具有的整个类的经验特性，在这个表现中具体表现出来，只有这样，才是理念的充分显现，这是特殊有机体当作先决条件的一种显现。

在人类身上，经验性格是每一个体所特有的。

所谓经验性格通过时间内的必然发展以及受其限制的各个特殊活动的划分，从这个具体表现的短暂形式中抽象出睿智的性格，这是根据康德的观点。康德在确定这个区别和解释自由和必然，即解释作为物自体的意志和意志在时间中的具体表现之间的关系方面，确有不朽功勋[12]。因此，可理解性和理念是一致的，与其中所表现的意志的原始活动是一致的。

到目前为止，不但每个人的经验性格应该视为某种可理解性的具体表现，即应该视为超时间的、看不见的意志活动的具体表现，所有各类动植物甚至无机界的一切原始力量，也应该视为意志活动的具体表现。这里，我要特别注意所有植物借以表现和揭露自身简单形式中整个特性的质朴。这就是为什么植物的外貌让人如此感兴趣。

如果你想通过某一动物的理念来认识这个动物，就必须观察它的活动过程。至于人，必须彻底研究和考察，因为人能通过理性做高度的掩饰。动物比人更为质朴，正如植物比动物更为质朴一样。在动物身上我们看到生命意志比在人身上表现得更为赤裸裸，可是在人类身

上却披着许多知识的外衣，而且由于人有掩饰的能力，所以生命意志隐而不露，只有靠偶然的机会才能看到它的真正本质。

在植物身上，它的表现相当赤裸，但是比较起来，也更显得微弱，只是没有目的或目标的盲目求生。植物的整个生命一眼就被人洞穿了，完全率直，所有动物的生殖器官都长在最隐秘的部位，但植物的生殖器官却暴露在表面，这并没有让植物受到困扰。植物出现这种情形，是由于它完全无知。

罪恶不在于意志，而在于自觉主动的意志。

对所有植物来说，我们最先知道的是它的产地、气候和生长所在地的土质。所以，即使没有实地经验的人也容易知道某种外来植物属于热带还是温带，长在水中、沼泽地带还是山地。不过，除此以外，所有植物都表现了所属种类的特别意志及某种无法用语言表示的其他东西。但是，我们要把所说的应用到有机体目的论方面，因为涉及内在目的。

如果在无机界中单纯意志活动的理念也在一种永远一致的单纯具体表现中无法显示出来，经验性格就直接参与到可理解者的统一中，似乎与它一致，所以这里不可能显示出任何内在目的。相反，如果所有有机体都通过一连串发展来表现它们的理念，受到许多共存部分限制，只有经验性格各种具体表现的总数集体构成可理解性格的表现。这种各部分的必然共存以及发展各阶段的连续并不破坏所表现的理念统一，并不破坏自我表现的意志活动的统一；相反，这种统一根据因果法则表现在发展的各个部分和各个阶段彼此的必然关系和关联中。

在整个理念中显现出有如在活动中显现出的不可分的完整意志，所以，尽管它的具体表现分散为许多不同的部分，然而都必然再在所

有这些部分和情况的前后一致中显示这种统一性。这是由所有各部分彼此的必然关系和相互依赖而产生的，通过这种必然关系和相互依赖在具体表现中重新建立起这种理念的统一。

根据这一点，现在我们认为，有机体这些不同部分和机能彼此相关、互为手段和目的，不过有机体本身是最后目的。因此，理念分化为有机体的许多部分以及由于各部分和机能彼此的因果关系、手段和目的关系而重新建立的统一，都不是表现出来的意志所特有的和必要的，也不是物自体所特有的和必要的，只是意志在空间、时间和因果关系中的具体表现所特有的和必要的。

它们属于表象世界而不属于意志世界，属于意志成为客体的方式和意志客观化阶段中的表象。凡是了解这个讨论意义的人都会彻底了解康德的学说，根据康德的看法，有机世界包含有目的的设计和无机世界必须服从自然律，这只是我们的知性带来的，因此两者只属于现象界而不属于物自体。

我们前面所说的对无机界绝对服从自然律所产生的惊奇，与对有机界内在目的所引起的惊奇，从根本上看是一样的；在这种情形中，我们感到惊奇的只是看到理念的原有统一，对现象来说这个统一已经采取杂多和差异的形式。

根据外在目的论，这个统一不是表现于有机体的内在简化形式中，而是表现于它们从外界得来的支持和协助中，表现于从无机界以及彼此得来的支持和协助中，它的一般解释应当在我们刚才所做的说明中去找。整个世界及其一切现象都是不可分的意志，即理念的客观表现，这个理念与其他所有理念的关系正如和声与单音符的关系。

所以意志的那种统一也表现于它所有具体表现的一致中。但是，如果我们稍微进一步密切观察外在目的论的具体表现，以及自然界各个部分彼此之间的一致，那么这种洞见就更为清楚明白了，而且这个探究也会使我们更明了上面的说明。我们将考察下述的类似以充分完成这个目的。

只要每个人的性格是彻底个人的，没有完全包含在所属种类的性格中，那么这种性格就可以视为一种特殊理念，就可以视为和意志客观化某一特殊活动对应的特殊理念。因此这个活动本身将是他的理智性格，而他的经验性格又将是理智性格的具体表现。经验性格完全由可以理解的东西决定，这是没有理由的，换句话说，就像物自体不服从充足理由原则这种现象的规则一样。在生活过程中经验性格必定使我们对可以理解的东西具有明白的印象并且只能成为后者本性所需要的那种性格。

但是，这个属性只适用于它所应用到的生活过程中主要的东西，而不适用于次要的东西。被当作表现经验性格材料的详细事件和活动都属于次要的东西。这些取决于外在环境，这些外在环境带来性格根据自身本性而加以反应的动机，同时由于它们可能很不相同，因此经验性格具体表现的外在形式，生命过程确定的历史形式，将要适应它们的影响。

现在，这个形式可能很不相同，尽管具体表现所必需的东西其内容仍然一样。

例如，一个人的博弈是为了好胜还是为了荣誉，这无关紧要，真正重要的是他到底是欺骗还是公平，后者取决于理智性格，前者则取决于外在环境。同一主题可用许多不同的变化方式表现出来。同样，同一性格也可以用许多不同的生命表现出来。

但是，无论外来影响如何不同，在生命过程中表现的经验性格，无论采取什么形式，都必然正确地将理智性格客观化，因为性格将它的客观化折兑成适应实际环境的既定事实。现在如果我们希望了解在意志具体表现的最初活动中，意志如何决定那些将其客观化的不同理念、如何决定各种不同形式的自然物，而意志的客观化就分布在这些自然物之间。

因而在具体表现中，这些自然物彼此之间必然具有某种关系，我们必须假设外在环境对生命产生类似的影响。我们必须假设在单一意志这些具体表现之间，有一种普遍而相互的适应，可是我们不久会更明白，所有时间上的决定都应当排除，因为理念在时间之外。根据这一点，所有具体表现必适应本身进入的环境，而这种环境也必已适应这种具体表现，尽管这种具体表现在时间中所占的地位很迟，并且我们到处看到这个自然的交感作用。

所以每一种植物都适应栖息地的土壤和气候，每一种动物都适应自身的组织成分、觅食并为身体提供养分，在某种范围之内以某种方式加以保护使其不受自然敌人的侵害，眼睛适应光线和光的折射，肺和血液适应空气，鱼的气囊适应水，海豹的眼睛适应向外看时必须通过的媒介物的变化，骆驼胃中的水囊适应非洲沙漠的干燥气候，鹦鹉螺的帆状物适应推动它前进的风，以此类推一直到最使人惊奇的种种外在适应。

不过，这里我们必须离开一切短暂关系，这些关系只能涉及理念的具体表现而不涉及理念本身。

因此也应回过头使用这种解释，我们不但要承认每一种生物都适应特定的环境，而且也要承认在时间上先于这一类的环境本身，还要重视将要在环境中显露的东西。在整个世界中客观化的是同一个意

志，对意志来说无所谓时间，充足理由原则的这个形式不属于时间范围，也不属于它的最初客观性，即理念，只属于本身短暂的、个体认识这些理念的方式和理念的具体表现。

因此意志客观化在理念之间如何分布，从时间上来看没有意义，因为时间不起任何作用。同时，根据现象服从的因果法则，其具体表现较早进入时间中的理念并不胜过进入时间中较迟的理念，甚至相反，进入时间较迟的理念反而是意志最完全的具体表现，较早的具体表现必须适应较迟的具体表现。

因此，行星的运行轨迹倾向于椭圆形，地球的自转，水陆的分布，大气、光、气温以及所有这种现象，在本质上相当于和声中的低音，必须预先适应将要产生的生物，它们将是这些生物的维护者和支持者。同样，土地适应植物的营养，植物适应动物的营养，动物又适应其他动物的营养；反过来，它们都适应土地的营养，自然界各个部分彼此相洽，因为各个部分表现的是同一个意志，但时间历程与其最初及唯一适当客观化的理念是完全无关的。

即使到现在，当生物的种类只维持原有状况而不再产生新物种时，我们还到处看到自然界这种延伸到未来并似乎脱离时间过程的现象，这是已经存在者对尚未存在者的自动适应。

鸟类为自己未来的小鸟做巢；河狸造坝而不知目标到底是什么；蚂蚁、土拨鼠和蜜蜂贮备食物准备过冬，而事实上它们从来没有体验过冬天究竟怎样；蜘蛛用缜密技巧建造陷阱准备捕捉未知的牺牲品；昆虫选择将来可以养育幼雏的地方产卵。

春天，雌雄异体的雌花解开茎上的螺旋状物，由于螺旋状的关系，在没有解开以前一直长在水底；解开以后，升到水面了。就在这

个时候，长在底部短茎上的雄花突然脱开，拚命浮达水面游来游去寻找雌花。找到之后，就收缩它的螺旋叶而重新回到水底，果实就在水底生长。这里我还要说到雄鹿角虫的幼虫，幼虫在树上钻洞，准备变为雌虫那样大时以便有空间容纳生长出的角。

一般动物的本能对自然界还保留着目的论的最好说明。由于本能是一种活动，有如受目的概念所引导的活动，但又完全没有目的；因此自然界的整个结构类似于受目的概念引导的结构，然而也是完全没有目的。正如在内在目的论中一样，在外在目的论的任何情形下，我们应该视为手段和目的的东西都是自身彻底一致的唯一意志的具体表现，就我们认知的方式来说，这具体表现在时空中采取多样的形式。

可是从这个统一产生的各个现象之间的相互适应和自动适应消除了前面所说的自然的普遍冲突中出现的以及意志所必需的内在矛盾。这种和谐只达到使世界和其中一切存在物可以继续存在的地步，如果没有这种和谐，世界和一切存在物早就消灭了。所以它只达到保持生物种类的持续存在和生命的一般条件为止，不会达到保持个体的存在。

如果由于这种和谐的适应，有机界生物的种类和无机界的普遍力量彼此共存且彼此互相维护，可是另一方面，在所有这些表象中客观化的意志的内在矛盾，都表现在这些种类的个体之间永不止息的两败俱伤的斗争以及这些自然力量具体表现在彼此之间连续不断的竞争中。

这个竞争的场所和目标是物质，它们彼此都想从对方夺取物质，空间和时间也是竞争的场所和目标，事实上，借助因果关系产生的时空结合就是物质，我们在本书第一卷中曾经说明过这一点。

21

这里，我结束所做说明的第二种主要划分，希望在一种全新思想的可能情形下，让读者彻底认识我们生活的以及造就我们的这个世界从本质上看完全是意志，同时也完全是表象。

所谓这个表象早已假设一种形式，客体、主体的存在这一事实是相对的；同时，如果我们要问，一旦我们除去这个形式以及所有附属于这个形式，并表现充足理由原则的其他形式，剩下来的是什么，答案一定是这样的：就与表象完全不同来说，这种剩下来的东西，除了意志之外，什么都不是，因此它是物自体。

每个人都发现自己就是这个意志，世界的真正本质就是这个意志，他也发现自己认知的主体，整个世界是他的表象，世界只对他的意识而存在，他的意志是世界所必需的支持者。因此从两方面来看，每个人本身就是这整个世界，就是小宇宙；这两方面在人身上都是完整存在的。真正属于他自己生命的东西也概括了整个世界的生命——大宇宙。因此像人类一样，世界完全是意志，也完全是表象，此外不可能是任何其他东西。

所以我们发现探讨大宇宙的泰勒斯[(13)]哲学在这方面和探讨小宇宙的苏格拉底哲学融合在一起了，两者的目标都一样。但是本书前两卷中所表达的知识在后两卷中将会更彻底因而也更可靠，在后两卷中希望在我们讨论过程中明显产生的几个问题也会得到充分的解答。

同时，这种问题需要更特别的考察，因为只有当一个人没有完全了解前面所说明的意义时才产生这个问题，同时到目前为止，也可以当作对它的说明。这个问题可以说明如下：每个意志都是追求某种东西的意志，都有一个目标或一个意欲的目的。因此我们要问，最后目

的是什么，或表现为世界主体的意志所追求的是什么。泰勒斯对待世界本源的问题像对待许多其他问题一样，断定水是万物的本源。这个问题建立在将物自体和具体表现相混淆的前提上。

充足理由原则只涉及具体表现而不涉及物自体。只能为现象界的个别事物找出理由，决不能为意志本身找出理由，也不能为充分客观化的理念找出理由。因此对自然界每一种特殊运动或任何一种变化都应找出一种原因，换句话说，都应找出一种必然产生它的情况，但是决不能给无数现象中表现的自然力量找原因；如果要找出重力、电力等的原因，那一定是欠考虑而产生的误解。

只有当我们用某种方式表示重力和电力不是自然界原始的特殊力量而只是早已知道的一种更普遍力量的具体表现时，才可以寻找使这个力量产生重力或电力现象的原因。我们在前面详细说明过这一点。同样，有认知能力的个体本身也只是作为物自体的意志具体表现出来的。每种特殊的意志活动，必然有一个动机，如果没有动机，意志活动便不会产生。

正如物质原因只是决定在这个时间、这个地点、这个物质内，在这个或那个自然力量必然产生，同样，动机也只决定这个时间、这个地点、在这些情况下，认知者的某一意志活动是一种特殊活动，根本不决定认知者渴望的东西，却是他理智性格的表现，像意志、物自体一样，这没有理由，因为它在充足理由原则之外。

所以每个人都有引导自己行为的永久目的和动机，同时往往能对自己的特殊活动做出说明解释；但是，如果有人问他，有没有意志，或者问他为什么意志存在，他答不出来，而这个问题对他来说也确实没有意义；这只是他下述自觉的表现：他自身不是别的，只是意志，

他的意志活动独立存在，而且只有在他每一时刻的个别活动中才需要动机更特殊的决定。

事实上，摆脱目的一切限制的自由属于意志的本质，这是一种无限的争斗。前面指出离心力的地方，早就接触到这个问题。它也在意志客观化的最低阶段，如重力中就展示出最简单的形式，虽然它不可能有任何最后目的，但是我们却看到它在不断努力。如果根据它的意志，所有现存物质都集合成一个巨大的质量，可是在这个质量中，不断倾向中心的重力却仍然和不可入性或弹性互相冲突。

所以物质的倾向只能限制，决不能完成或满足。

但这正是一切意志活动、一切倾向的情形。每个达到的目的，也是新的追求过程的开始，而且永远这样继续下去。植物从种子经过枝干和叶子到花果促成它的具体表现，这又是经历同样过程的新种子、新个体的开始，也永远继续下去。动物的生命，情形也是这样。生殖是它的顶点，在完成生殖以后，第一个个体的生命就或迅速或缓慢消落下去，而新生命便保证自然界中生物种类继续存在而且永远重复同一个现象。

的确，每个有机体中物质不断更新，也应视为只是不断受压和变化的具体表现，而现在的生理学家们也不再认为它是运动中耗费物质的必然补偿，生命机制的破损实际上需要它不断从营养中接受补助。永恒的变化、无限的流动，是意志内在本质显现时的特征。最后，在人类的企图和欲望中也表现了同一种东西，这个东西往往欺骗我们，让我们误以为这些欲望的满足就是意志的最后目的。

一旦我们满足这些欲望，它们就不再以同样姿态出现，而是立即变为陈腐的、被遗忘的，虽然没有明显地被否定，也往往被摆在一旁

当作消亡的幻想。如果还有东西让我们希望、追求也算够幸运了，我们可以继续保持从希望到满足，以及从满足到新希望的过程，如果这个过程快速就叫幸福，如果缓慢就叫忧伤，同时我们也不会陷入麻痹生命的可怕倦怠停滞不振，不会失去确定目标，更不至于陷入死一般的沉寂。

根据所有这些讨论，我们知道，当意志被知识启发时，往往知道自己此时此地期求什么，却很难知道一般情况下渴求的东西。意志的每一个特殊活动都有它的目的，但整个意志却没有目的；正如自然界每一个特殊现象，就其出现于此时此地来说，取决于一个充足理由，但其中表现的力量却没有一般的原因，它属于物自体和没有理由的意志。

整个意志自觉的实例，是整个表象和整个知觉世界。

它是意志的客观化，是意志的镜子，是意志的显现。

意志在其中所表现的东西将是我们进一步考察的主题。

注释

(1) 贺尔（1790～1857），英国医生。

(2) 第欧根尼（约前404～约前323），古希腊哲学家，犬儒学派主要代表之一。

(3) 这个问题在我的得奖论文《意志自由与哲学中的必然性理论》中曾加以详细讨论，所以在该文中（《伦理学的两个基本问题》第29页，第44页）也详细地解释过原因、刺激及动机之间的关系。——原注

(4) 里尔（1759～1813），德国生理学家。

(5) 马勒伯朗士（1638～1715），法国哲学家，因提倡“偶因论”而闻名。

(6) 米克尔（1781～1833），德国解剖学者。

(7) 拉马克（1744～1829），法国博物学家。

(8) 谢林（1775～1854），德国哲学家，主张精神与自然的绝对。

(9) 除非蛇吃蛇，否则就不会变成龙。

(10) 伯麦（1575～1624），德国哲学家，神秘主义者。

(11) 阿伽门农，希腊神话中的人物，围攻特洛伊城的希腊联军统帅。

(12) 请比较《纯粹理性批判：宇宙中事象推论整体的宇宙论观念》第五版第560～586页，与第一版532页的后几页；以及《实践理性批判》第四版第169～179页；洛森克南兹版第224页及注页以后部分。请比较我的《论充足理由律的四种根源》论文第43节。——原注

(13) 泰勒斯（约前624～约前547），古希腊哲学家，奠定几何学的基础且致力于天文学的研究。

卷三　表象世界再论

第二层面　与充足理由原则无关的理念柏拉图的观念：艺术对象

三

22

在第一卷中，我们只把世界解释为表象和主体的对象[(1)]。在第二卷中，我们从另外一个方面看世界，发现世界是意志，这个世界除了是表象以外，就只是意志。根据这种认识，我们称表象世界的全体和各个部分为“意志的客观化”。所以这就表明意志变为客体性的对象，即变为现象。

并且我们曾发现这种“意志客观化”有很多确定等级，在这些等级中，客观化程度渐渐地变得明显、完全，意志的本性出现于表象中，换句话说，意志表现为客体性的对象。在这些等级中，我们早已认识柏拉图的理念，因为这些等级正是确定的类属或一切有机和无机自然物的原始不变形式和性质，也是根据自然律而显现出来的普遍的自然力量。

因此，这些理念整个地表现于无数个体和殊相[(2)]中，与个体和殊相的关系正如原本和抄本的关系。只有通过时间和空间才能想象这种杂多的个体，只有通过因果关系才能想象个体的生灭，而在所有这些形式中，我们只能认识充足理由原则的不同样态，充足理由原则乃一切有限事物和一切个别存在的终极原则，也是表象表现在个体知识中时的普遍形式。

相反，柏拉图的理念不受这个原则的支配，因而既无杂多性，也无变化。当表现柏拉图理念的个体数量一直涌现而又不断生灭时，柏拉图的理念仍然没有变化，充足理由原则对它毫无意义。理念是一切知识所归属的形式，如果主体以个体方式从事认知活动，柏拉图的理念就完全在它的认识范围之外。

所以，如果柏拉图的理念要成为知识的对象，唯有超越认知主体的个体性之外，这种情形才能发生。现在我们应该对这一点做更精确和更详细的解释。

23

可是，首先我们要注意下面一段非常重要的话。我希望在前一卷中已经让读者相信，康德哲学所谓的“物自体”是一种很重要但也很暧昧和矛盾的学说，尤其是康德提出这个学说反而把它当作一种从结果推导原因的方式。这是康德哲学中脆弱的一面，如果我们用达到这一点的完全不同的方式来达到物自体，就是用我所表达的方式扩展和解释那个概念范围时，“物自体”只是意志。

我更希望毫不犹豫地承认意志客观化的明确等级是柏拉图所谓的永恒理念或不变形式；这个学说被视为他哲学系统中的主要思想，同时也是暧昧和矛盾的独断见解，也是许多世纪以来很多具有不同天赋才能的人所思考和争论、嘲笑和崇敬的对象。

如果现在我们把意志看作物自体，而把柏拉图式的理念看作意志在某一明确阶段的直接客观呈现，我们就会发现，康德的物自体和柏拉图的理念，西方两个最伟大哲学家的这两个最暧昧的矛盾说法，的确不同，不过关系很密切，只有在客观环境下才能加以区别。这两个

伟大理论的主旨及内在的一致，因这两位哲学家个性而显著不同以至两者是对彼此最好的解释，就好像是殊途同归的两条道路。

康德物自体学说的大旨如下：

时间、空间和因果关系不是物自体的特殊表现，只是物自体的现象存在，时间、空间中的因果关系只是知识的形式。不过，由于只有通过时间、空间和因果关系才能产生杂多现象和生灭现象，因此它们也只属于现象界，而不属于物自体。

但是，由于知识受这些形式所限，我们的所有经验只是关于现象的知识，不是关于物自体的知识。因此经验的法则不能适用于物自体。这种情形甚至可以适用于我们的自我，而我们也把自我认作现象。

这是康德学说中重要一面的意义和内容。

柏拉图理念学说的大意如下：

我们感官所知觉的这个世界的万物，没有真正的存在；它们总在变化，永远不固定；它们只有相对的存在，只存在于彼此的关系中，也只有通过彼此的关系才存在；所以它们的整个存在可以说是虚幻的。

它们是真知的对象，真知只是关于自然存在者的知识，而自然存在者的存在方式则永远一样，它们只是根据感觉而产生的意见的对象。如果我们囿于这些知觉，就像生在黑暗洞穴中的人，处身洞中，手脚不能伸展，不能转头，看到的只是经过我们及背后燃烧火光的影子，火光将影子照在我们对面的墙上；甚至我们自己及彼此之间所看到的也只是照在墙上的影子。

因此，我们的智慧是从经验中学得如何预言影子的次序。与这些影子相应的原型，即永恒理念，才是万物最初的形式，才可以说是真正的存在，因为它们是永恒的，不生不灭。它们不是多数的，因此从本质上看，每个理念只有一个，即同类事物的原型，以理念为名的同类具体的特殊事物则是理念的摹本或影子。

它们不生不灭，是真正的存在，不像来去匆匆流动不居的影子那样生生灭灭。

不过，在这两个消极定义中，要先假定时间、空间、因果关系对这些理念没有意义或效力，它们不存在于时空及因果关系中。只有对这些理念才有真正的知识，这种知识的对象是无时无处不存在的东西，不是随着我们注意力的变化而生灭变化的东西。

这是柏拉图的说法。

显然，这两个说法的内在意义完全一样，两者都把可见的世界看成外在的表现，本身一无所有，只有通过"物自体"或"理念"方能得到表现的东西，也才具有意义和外来的实在。根据这两个学说的看法，现象世界的一切形式，甚至最普遍的和最根本的形式，也与真正存在的物自体或理念完全没有关系。

为了否定这些形式，康德甚至用抽象名词直接表达它们，而且明确地把时间、空间和因果关系看作现象的形式而不把它们看作物自体。另一方面，柏拉图没有明确地否认这些形式属于他所谓的理念，他否认的是只通过这些形式才能存在的东西、杂多的生灭现象属于他所谓的理念。

我想举一个实例来说明这个明显重要的一致之处，也许这是多余的，但是我还是要这样做。假设在我们面前站着一只活生生的动物，柏拉图会说，这只动物并不真的存在，只是表象式的存在，是不断的变化因而是一种相对的存在，这种相对的存在固然可以称为存在，但是虚幻的存在。

唯有在这只动物身上表现的理念才是真正的“存在”，才是动物的本体，这种本体不依赖任何东西，只存在于自身之中，也因自身而存在；它没有变化，也不会有终止，永远以同样的方式存在。

现在，如果我们在这只动物身上认识它的“理念”，那么，不论摆在我们面前的是这只动物还是千年以前这只动物的祖先，不论它在眼前还是在遥远，不论它以这种方式、位置或活动表现于我们面前，还是以那种方式、位置或活动表现于我们面前，不管它是同一种属中的哪种个体，都一样，都没有多大关系；所有这些都只涉及现象；只有动物的“理念”才具有真正的存在，才是知识真正的对象。柏拉图会这样解释。

康德所说的也差不多：

这只动物是时间、空间和因果关系中的现象，时间、空间和因果关系整个地构成经验可能的先天条件存在于我们知识的能力中，并非物自体确定的特殊形式。所以正如我们在这一特定时刻、特定地点对它的知觉一样，这只动物乃是经验关联中的一个个体，是因果关系链条中的一个个体，它在这个世界中产生，也必然在这个世界中消失，它不是物自体，只是相对于我们的认识而存在的一个现象。

要想认识它的本来面目，换句话说，要想认识独立于时间、空间和因果关系中一切决定之外的它的本来面目，便需要另外一种知识，

这种知识和我们通过感官及知性而得到的知识不同。

为了使康德的表现方式和柏拉图的表现方式更接近，我们可以说：时间、空间和因果关系是我们理智的安排，由于这种安排，唯一真正存在的东西在我们面前表现为同样东西的一种杂多现象，在无穷的连续过程中不断生灭。

通过这种安排以及根据这种安排对事物的理解，是内在知识；相反，对这种真实状态的知觉，是超越知识。后者是通过纯粹理性批判抽象地获得的，可是在特殊情形下也可能直觉地表现出来，这最后一点是我自己加进去的，这是在本卷中我力求解释的。

24

从我们对这个问题的讨论来看，理念和物自体并不完全相同，尽管康德和柏拉图之间有着内在的一致，尽管他们的目的相同，尽管唤起他们从事哲学思维的世界概念相同。我们觉得理念是物自体比较直接的，也是比较适当的客观呈现，不过，物自体就是意志，是还没有客观化的意志，是还没有变为表象的意志。

即使根据康德的说法，物自体一定脱离与认知有关的一切形式，在这些形式之中，他没有先考虑主体性的对象的形式，这是他的错误，因为主体性的对象是一切现象即一切表象最原始和最普遍的形式。所以，他应该明确地否认所谓物自体的客观存在，这样才会使他避免一种很快被发现的矛盾。

与此相反，柏拉图的理念却必然是客体对象，是一种被认识了的东西，是一种表象，正因为如此它才和物自体不同，不过，只有从这个角度来看才如此。它只保留了现象的种种附属形式，我们把所有这

些都包括在充足理由原则之中，但是它保留了最先和最普遍的形式，即一般表象的形式，或更准确些说，作为主体性的对象的形式。

正是这些附属形式使理念在特殊的、具体的短暂个体中扩充，理念的数量多少对理念来说完全无关紧要。充足理由原则又是理念表现于主体的个别认识中时所采取的形式。因此根据充足理由原则表现出来的特殊事物只是物自体的间接客观化、意志的间接客观化，在特殊事物和物自体之间的是理念，是意志唯一的直接的客观呈现，因为它除了作为普遍表象的形式和主体性的对象以外，没有采取那种知识的任何特殊形式。

所以，只有依据充足理由原则的事物才是意志或物自体最适当的客观表现。的确，它是整个物自体，只是以表象的形式表现出来而已。这里便是使柏拉图和康德思想相当一致的原因所在，虽然严格地说，他们的说法并不一样，但是特殊事物的确不是意志的适当客观化，在特殊事物中意志被那些表现充足理由原则、但被个体知识实例的形式所掩盖。

如果我们可以基于某一不可能的假设来做结论，事实上我们就不会再认识特殊事物以及事象、变化、杂多，只能去了解理念，只会以完全明确的知识了解唯一意志、物自体客观化的各个阶段；因此我们的世界就变成“永恒的现在”了。

如果不是那样，那么对认知主体来说，我们也是个体，我们的知觉是因身体的媒介而获得的，是从感情而来的，我们的知觉从感情出发，而这感情本身只是具体的意志活动；意志客观化的结果是产生许多客体，客体通过充足理由原则的种种形式，以客体进入主体意识的唯一方式进入主体意识之中，因而早已预设并产生时间以及充足理由原则所表现的其他一切形式。

时间只是个人对“理念”所具有的片断观念，而理念则在时间之外，因此是永恒的。所以，柏拉图说时间是永恒的影像。

25

个体除了服从充足理由原则就没有任何不包括理念的知识，如果离开关于特定的具体事物的知识而达到理念知识，这种情形只能借助主体中发生一种变化才有可能，而这种变化必须对应于客体本质的整体变化，这种变化让主体认识某一理念时主体不再是个别的了。

在前卷中，我们记得，一般说来知识属于较高阶段的意志客观化的层次，而感觉力、神经和大脑，正如有机体中其他各部分一样，都是意志客观化这个阶段的表现，所以通过它们而表现的表象，同样也不得不为意志服务，并成为意志维持生命多方面需要且具有复杂目的的工具。

从知识的本质来看，知识完全属于意志，直接对象由于应用因果法则而成为出发点，同样，根据充足理由原则而产生的一切知识永远和意志保持或远或近的关系。因为人发现自己的身体就是一种客体性的对象，它是根据充足理由原则与所有这些客体相关联的一种对象。一切关于这些关系和关联的研究都回到他的身体上来，也回到意志上来。

由于充足理由原则使种种客体性的对象与身体产生这种关系，同时由于与身体的关系，也就与意志产生这种关系，因此服从这个原则的知识目的将找出种种客体彼此之间通过这个原则而发生的种种关系，也是它们在空间、时间和因果关系中的无数关联。正因为这些，个人才对客体“产生兴趣”，也才与意志相关。

所以，服从意志的知识只了解客体之间的关系，同时，只有当它们存在于此时、此地，在这些情况下，基于这些原因，在产生这些结果的范围以内，我们才能认识种种客体。

总而言之，客体之间的关系是作为特殊的具体事物，并且如果除去所有这些关系，客体也会因此而消失不见，它所认识的除了这些关系以外，就没别的了。我们不要隐藏下述事实，即在万事万物中各种科学所考察的，实际上也只是事物之间的关系，包括时间和空间的关联，自然变化的原因，形式的类似、行动的动机等等，都只是一种关系。

科学和普通知识不同的地方在于它的系统化形式，凭借概念的运用将一切具体事物概括在共相之下而产生的知识以及因此获得的完整知识。

一切关系本身只有相对的存在，例如，时间只是使相反的决定能够共属于同一事物的东西。所以时间中的每一种现象也不是真实存在的，因为，让各类现象前后区分开的只是时间，从根本上看，这只是匆匆即逝的、间断的和相对的东西，这里称为绵延。但时间是服从意志的知识种类中最普遍的形式，也是它的其他形式的原型。

知识往往是为意志服务的，的确，知识产生、累积就是为意志服务的，正如头脑是为身体服务一样。在动物中，这种知识服从意志的现象永远无法去除。在人类世界中，只有在特殊情形下，才能去除这种现象。这一点，我们很快就会更细致地考察。人与动物之间的这个差别明显地表现出头部和身体之间关系的不同。

在低等动物身上，两者都是不成形的；在一切动物身上，头是贴近地面的，因为地面是它意志指向的目标的所在地；甚至在高等动物

中，头与身体的关系，和人类比起来仍然疏远得多，人类的头似乎无拘无束地摆在身体上，好像是由身体带着头脑，而头脑却不为身体服务。人类这种优越性在阿波罗身上表现得最为明显。这位文艺之神的头，无拘无束地立于他的双肩之间，眼睛凝视远方，似乎完全摆脱了身体的束缚，不再受制于它的顾虑。

26

离开关于具体的特殊事物的一般知识达到理念的知识，这种转变，虽然可能，但还仅仅是例外，现在这种转变突然产生了；因为主体不再只是个体，知识摆脱了意志的束缚，主体因此成为完全没有意志的认识主体，不再根据充足理由原则去发现事物之间的关系，只是沉思默想所面对的对象，摆脱这个对象和其他一切对象之间的关联而完全进入对象之中。

如果由于精神力量的关系，一个人放弃自己平常观察事物的方式，放弃在充足理由原则指导之下追寻事物关系、事物对自己意志的关系；如果他不再考虑事物的时间、地点、原因、结果，只看它是什么；如果更进一步，他不让抽象思想，不让理性概念占住他的意识，相反，却把全部精神力量贯注到知觉上，让自己的整个意识完全沉浸在当下呈现于面前的自然事物上，无论是风景、树木、山岳、建筑物或其他任何东西都可以。只要他沉醉在这个物体里面，甚至忘记自己的个性、意志，只继续作为一个纯粹的主体和反映外物的明镜，这样一来，好像只有这个对象存在，没有任何人感觉到它，而他也不再把知觉者和知觉作用分开，两者合为一体，整个意识中充满唯一感觉的印象。

如果这个对象因此就在这个范围内脱离对自身以外其他物的关系，而主体又脱离对意志的关系，那么这种认知的东西便不再是特殊的具体之物；这个时候，它只是“理念”，只是一种永恒形式，只是这个阶段中意志的直接客观性。

所以全神贯注于这个知觉的人不再是个体，因为个体已经沉醉在这种知觉中；他只是纯粹的，没有意志的，没有痛苦的，超时间的知识主体。这一点，本身是相当明显的，正如托马斯·潘恩[(3)]的话，从高尚到荒谬只是一步之差。当斯宾诺莎说：当心灵从永恒理念综观事物时，它才是无限的，他心中所想的就是这个。在这种沉思默想中，特殊的具体事物立刻成为它所属种类的理念，而知觉的个体则成为纯粹的知识主体。

这样的个体只认识具体的特殊事物；而纯粹的知识主体则只认识理念。因为个体在关于意志的具体表现方面是知识的主体，意志的特殊具体表现服从充足理由原则的一切形式。所以和它有关的一切知识也遵循充足理由原则，除了那种往往只包含对客体关系的知识以外，对意志来说，其他任何知识都是没有用的。上面所说的那种认知的个体，以及他所认知的具体的特殊事物，总是在某个地方在某一时间并且是因果关系链条中的两环。

纯粹知识主体及其相关者的理念脱离了充足理由原则的一切形式：时间、空间、认知的个体以及被认知的个体等，对它们来说没有意义。如果某一个别能知者以上述方式成为纯粹知识主体，同时也把被观察的对象变为柏拉图的理念，表象世界就表现为完全的、纯粹的，而意志的完全客观化也就产生了，因为唯有柏拉图的理念是意志充分的客观表现。

理念中同样包括个体和主体，它们都是理念的一种形式。但在理念中，它们同等重要；由于客体只是主体的表象，完全消失在被感知客体中的主体本身也因而变成这个客体，整个意识只是完全清晰的印象。现在，这个意识构成整个表象世界，因为当柏拉图的理念或意志客观化的各个阶段在意识中连续通过时，我们想象柏拉图理念或意志客观化各个阶段的整体。

所有时间、空间的具体的特殊事物只是通过充足理由原则才形成了许多理念，因此它们的纯粹客观性就被蒙蔽了。当理念出现时，主体和客体再无分别，因为理念或意志的充分客观化即产生真正的表象世界，只有当主体和客体彼此完全相互融洽时才会产生。同时，像物自体一样，能知和被知的个体不会被明确地区分开来。

如果我们完全离开表象世界去看，剩下来的就只有意志世界。意志是完全客观化的柏拉图理念的“本体”，也是具体的特殊事物和认识具体的特殊事物的个体的“本体”。作为意志，具体事物是表象及其一切形式，在被观想的对象以及因尽情观想而自觉为纯粹主体的个体中，具体事物都是一个东西。所以这两个东西本身并没有什么不同，因为从本身来看，它们都是自觉的意志；而杂多和差别则是知识发现意志的方式，换句话说，它的形式即充足理由原则的关系只存在于现象中。

现在，如果没有“我”这个知识主体的话，被认知的东西就不是对象，不只是意志、盲目的冲动，就像没有对象没有表象时我是一个认知主体而不只是盲目意志一样。这个意志，从它本身来看，或者从表象之下去看，和我的意志是同一个意志；只是在表象世界中，它的形式至少总是主客形式，我们总是被分开为被知者和能知者。

一旦除去知识和表象世界，除了意志或盲目的冲动以外，什么也没有。它应该获得客观性，成为表象，同时假设主体和客体；但是，这应该是纯粹的、完全的和充分的意志客观性，假设对象为柏拉图理念，摆脱充足理由原则的一切形式，并假设主体为纯粹知识主体，摆脱个体性和对意志的服从。

现在，无论什么人，只要他以上面所说的方式沉醉在对自然的知觉中，以致只是继续成为纯粹的认知主体，那么他就会在这种方式之下直接意识到他是世界及一切客观存在物的条件或支持者。世界及一切客观存在物，现在都表示要依赖他的存在。他把自然融入自己内心，所以他觉得这只是他自己生命的偶然现象。

拜伦就是在这种意义之下说——

> 山、河、天空不是我和我灵魂的一部分，而我却是它们的一部分。

但是一个人既然感觉到这一点，怎么会把自己看作绝对短暂的，并且还和不灭的自然相反呢？这种人的心里充满吠陀经典《奥义书》中所表示的想法：

> 我是一切创造的总和，在我之外，一无所有。

27

为了对世界的本质有更深的认识，我们必须知道如何区别物自体的意志和意志的适当客观化，也要知道如何区别那些越来越明显地和完全地表现意志的各个不同阶段，即理念和个体在严格的方法即充足理由原则的支配之下如何展现这些理念的纯粹现象存在。

因此，我们同意柏拉图的看法，柏拉图认为只有理念才是真正存在于时空中的事物，个体所认识的现实世界只有虚伪的梦幻般的存在。我们将了解到，同一理念如何在众多现象中表现出来，如何一点一滴地一面一面地向个体显现它的本质。我们也将区别理念本身和理念表现于个体视野中的方式，并且认定前者是根本的，而后者是非根本的。

现在，我们从无关紧要和最重要的东西中，举些例子来考察这一点。当天空的云移动时，云显现出的形状不是根本的，对云来说，无关紧要；只是被风的力量压缩在一起，随风飘散的空气，这是它的本质，是表现这些形状的力量的本质，是理念；云的实际形状只是个别观察者所感觉的形状。对流过石头的溪流来说，河中的漩涡、浪花、泡沫都无关紧要，只表明它遵循重力的吸引，而它的活动是没有伸缩性的，完全变动不居、没有形状的清澈流体，这是它的本质。

如果从感觉的角度去认识它，这是它的理念；这些偶然的形状只是我们个别观察所表现出来的。玻璃窗上的冰根据结晶法则形成结晶体，这些结晶体在这里表现出来的自然力量的本质就是理念；但冰在玻璃上留下树和花的形状不是根本的，只是我们感觉到的。在云中、溪流中和结晶体中所表现的是在植物中充分表现出来，在动物中更充分表现出来，而在人类身上意志的最微弱反映。

但是只有意志客观化所有这些阶段中根本的东西方可构成理念；另一方面，由于在充足理由原则中分裂为许多方面的现象，因此意志的展开或发展，对理念来说不是根本性的，只在于那种属于个体以及唯一对这个具有实在性的知识。对意志最彻底客观性的那种理念的展开，情形也必然是一样的。

所以，人类的历史，许多重大事件或者时间的变化，不同地区和国家各色各样的人生，所有这些都只是理念的具体表现，不属于理念本身。只有在理念中才有意志充分的客观表现，只属于在个体知识中出现的现象，这个现象对理念来说毫不相关，只是非根本的以及无关紧要的，正如云的形状对云来说，河水漩涡和水沫的形状对溪流来说，或者水留下的树和花的痕迹对冰来说毫不相关、无关紧要一样。

凡是彻底了解这一点并能区别意志和理念或理念及其具体表现之间的差别的人都会知道，世界上的许多事件只有当它们成为表达人的理念的媒介，而不是从它们本身并把它们本身当目的来看时才有意义。

他不会和一般人一样，认为时间可能产生某种全新而有意义的东西，认为通过时间或时间中可能有一种绝对真实的东西存在，或认为整个时间本身有始有终、有计划和发展，并在某种方式之下以人类最后一代的最大完美为最后目的。他不会像荷马一样以奥林匹斯诸神来支配时间中的许多事件，不会像奥西安[(4)]一样把云的种种形状看作个别的实际存在物。因为我们曾经说过，两者所具有的意义只是其中所表现的理念方面的。

在各色各样的人生以及事件的不断变化中，只有把理念视为永久不变的和根本的，在理念中生命意志所得到的最彻底的客观性，也在人类的种种才能、爱好、错误和特别的优点中表现各方面的诸多不同：在利己、憎恨、喜爱、悲惧、勇敢、轻浮、愚鲁、狡诈、机智、天才等等之中，所有这些合在一起结合在成千成万的个体中，继续创造大世界和小世界，在大小世界中无论它们怎样，其本质都是一样的。

最后他会发现，在世界中和在高齐[5]的戏剧中一样，在高齐的所有戏剧中出现的是同一种人，有同样的想法和同样的命运。每部戏中的动机和事件当然不同，但事件所表示的精神却是一样的；一部戏中的演员虽然也在另一部戏中演出，可是对另一部戏中发生的事件却一无所知。所以尽管在前几部戏中有了许多经验，可是潘达隆[6]并没有变得更活泼或慷慨，塔达格利亚并没有变得更正直，布列格拉并没有变得更勇敢，而哥伦陵也并没有变得更谦逊。

假设我们有机会更清楚地看到可能的世界以及整个因果关系链条，如果世界精神出现并在一幅画面上告诉我们，所有在完成他们作品以前就被偶然因素消灭的最伟大人物、世界的启发者及英雄，然后又告诉我们那些行将改变世界历史并带来最高文化和启蒙时期一开始就被最隐秘的偶然因素、最不重要的偶然事故所阻碍的伟大事件，最后告诉我们那些将使历史上各个时代充实富足，但由于错误或势所必然的阻碍而无益地浪费在没有价值或没有结果的东西上，甚或浪费在游戏上的伟大人物所具有的伟大才能上。如果我们看到所有这些情形，那么当我们一想到世界各个时代所失去的宝藏时，就会战栗而叹息。

但世界精神却会嗤笑："个体及其能力所由来的根源像时间和空间一样无穷无尽。因为像现象的这些形式一样，它们也只是现象，也只是意志的可见性。任何有限的量度都无法概括那无限的根源。所以任何尚未成熟就被消灭的事件或作品总有重来的机会。在现象世界中，真正的损失和真正的收获一样匮乏。唯一存在的是意志，意志是物自体，也是一切现象的根源。意志的自觉及其肯定或否定是唯一根本的事件[7]。"

历史是一连串事件的结果，就其根据动机法则即根据意志把知识所启发出来的自我表现推论出来而言，历史是实用的。在意志客观性的最低阶段，意志的活动仍不自觉时，自然科学在事因论形式下讨论自然现象的变化法则，而在形态学形式下讨论其中永久的东西。这个几乎没有止境的工作因有概念之助而变得比较轻松了，因为概念使我们了解普遍的东西并让我们从普遍的东西中推论出特殊的东西。

最后，数学讨论纯粹形式，比如时间和空间，在数学中分化成多数的理念对主体的知识来说表现为个别的。科学是根据各种不同的充足理由原则而产生的，它们的主要题材往往是现象，包括现象的法则、关联以及由它们而来的关系。

但是哪一种知识涉及所有关系之外、与关系无关的东西呢?

哪种知识涉及世上唯一根本的东西呢?

涉及没有变化因而在任何时间都同样真实的东西呢？总之，哪种知识涉及理念呢？涉及物自体，涉及意志直接和充分客观化的理念呢？我们的回答是“艺术”，即天才的作品。

艺术使那些通过纯粹观想而把握的永恒理念再现出来，让世界所有现象中根本的和永久不变的东西再现出来。同时根据再现的材料如何来确定它是雕刻还是绘画，是诗歌还是音乐。

它的唯一根源是关于理念的知识，它的唯一目的是传达这种知识。因为科学是种川流不息的理由和结果，也是每一个目的的结果，所以科学更往远处看，同时决不能达到最后目的也不能获得完全的满足，正如我们不能到达海天相接的地平线一样。可相反的是，艺术却总能达到它的目的。艺术从川流不息的世界中采摘它所观想的对象，

并将这观想的对象孤立在自己面前。这个特殊的具体物对艺术来说成为全体的代表，即成为一种和空间时间中无数东西对等的东西。

所以它停在这个特殊的具体物上，时间行进停止了。对它来说种种关系消失了，只有根本的东西，只有理念才成为它的对象。所以，我们可以把艺术解释为一种和充足理由原则无关的观察事物的方式，与根据原则而产生的以及成为经验科学方法的观察方式相反。

后一种思考事物的方式可以和一条在水平方向无限延伸的直线相比，而前一种方式则可以和一条在任何一点与之相切的垂直线相比。根据充足理由原则而产生的观察事物的方法是合理的方法，在现实生活和科学中也只有这种方法才有效。看起来和这个原则的内容不同的方法是天才的方法，这种天才的方法只有在艺术中才有效。

第一种方法是亚里士多德的方法；第二种方法是柏拉图的方法。第一种方法像强烈的暴风，向前直冲，没有起始，也没有目的，碰上任何东西都把它破坏殆尽；第二种方法像寂静的阳光，穿过暴风，完全不受影响。第一种方法像高悬倾泻而下的瀑布中的水花，这些水花不断地变化，没有片刻止息；第二种方法好像天空的虹，静静地挂在这片猛烈急流之上。只有经过前面所说的那种完全止于对象的纯粹观想才能了解理念；天才的本质就在于从事这种观想的卓越能力。

现在，由于需要完全达到忘我境界并忘却处身其中的一切关系，天才只是完全的客观性，换句话说，天才只是内心的客观倾向，与主观倾向是相反的，主观倾向让一个人只倾向自己。准确地说，是倾向于意志。天才是持续处在纯粹知觉状态中的能力，是使自己沉醉于知觉的能力，也是把那原来只被意志役使而存在的知识借来帮助我们达到这种目的的能力。

这就是说，天才是一种完全不顾及自己利益、愿望和目的的能力，也是暂时完全抛弃自己人格以便成为纯粹的认知主体的能力和清楚地观察世界的能力。同时，这不但是偶然的，而且也是相当长时间的并且充分的意识，这种意识使人能够以深思熟虑的艺术再造如此了解的东西，并能“把心中浮现的印象固定于永久的思想中”。

当天才出现在一个人身上时，在他命运上表现出来的似乎是比被个别意志役使所需要的更大的认识能力；而过多的知识由于摆脱了束缚随即变成被剥离了意志的主体，变成了反映世界内在本质的一面明亮的镜子。

这一点说明了眼前的东西很难满足天才人物的活动，眼前的东西不是他们的关注点。这一点给他们带去永不满足的希望，对新奇事物的不断欲求以及对思想高超事物的欲求也带给他们难以满足的渴望：对具有同样性质和同样心智状况而能接受他们思想的那种人的渴望；而完全满足于眼前一般东西的普通人却仅止于此，同时因为到处看到和他一样的人，所以普通人容易沉溺在天才人物根本瞧不上的日常生活中的特殊满足中。

想象力被认为是天才的基本要素，有时候，人们甚至把想象力和天才看成一个东西，但是这种看法是错误的。

由于天才的对象是永恒的理念，是世界的永久的根本形式以及此形式的一切现象，同时，由于理念的知识必然从知觉而来，而不是抽象的知识，因此天才的知识只限于实际上他所感觉的对象的理念，也有赖于他感觉的这些对象的环境，如果他的想象力不能突破个人实际存在的情况进而扩展认知范围以使所有可能的生活情景通过自己意识的话，天才的知识将受到局限。

并且，实际对象几乎永远是其理念不完全的摹本；所以有天才的人需要想象力来观察事物的内部，这里所谓的事物不是从自然界实际产生的，而是自然界力图创生的东西，然而由于自然界种种事象间的矛盾冲突，终究无法产生。我们将在讨论雕刻时再回到这个问题上来。

因此想象力使天才的心智水平在质量两方面都超越实际接触的对象。所以就产生了特殊的想象力，而特殊的想象力也的确是天才的必要条件。可是，我们不能反过来说，因为想象力并不表示天才；相反，没有天才的人仍有可能富于想象力。因为我们既然可以用两种相反方式来看某一实际对象，即运用完全客观的方式、天才把握理念的方式，即仅从这个实际对象与其他对象及自己意志的关系的角度并根据充足理由原则来看这个实际对象的方式，也可以用这两种方式来看想象的对象。

用第一种方式看，实际对象是获取理念知识的工具，传达此种知识的是艺术品；在第二种情况下，以想象的对象来建造适于自我中心主义的空中楼阁及个人幻想，自我中心的空中楼阁和个人幻想容易使人感到迷惑和暂时满足；因此所知道的只是相连幻象之间的种种关系，以此为乐的人是梦想者，容易把那种自我麻醉的幻想与现实相混淆，不适合于现实生活。也许他会把它们写下来，而我们也将看到描写种种情形的普通小说，它使那些和他相像的人及一般读者引以为荣，读者想象自己处在主角的地位而觉得故事使人愉快。

我们说过，普通人的观察在任何意义下都不能像感官知觉那样完全不带私欲，至少不能持续如此。只有当事物和他的意志有关时才能把他的注意力转向这些事物。在这方面，除了有关的知识根本不需要其他知识，事物的抽象概念就够了，普通人不会在纯粹知觉上停留很

久，更不会把注意力长时间放在一个对象上，而只会在匆匆感觉到的东西中寻求概括这一切的概念，正如懒人寻找椅子一样，然后就再也没什么兴趣。

这就是为什么他那么快对艺术品、自然美以及所有生活情景做真正有意义设想的缘故。他不会停留，而只想知道自己生活中的道路以及随时可能成就自己道路的一切东西。因此他只做最广泛的注意，而不会在思考生活上浪费时间。可是另一方面，有天才的人，他过多的知识能力时常使其摆脱意志的役使，所以经常注意对生命本身的思考，力求了解每样东西的理念而非了解与其他东西的关系。这样一来他常常忘记思考自己的生活方式，因此过的生活大部分也令人不解。

对普通人来说，他的认知能力是一盏照亮道路的明灯，可是对天才来说，他的认知能力是照耀世界的太阳。

我们很快就可以发现，天才和普通人看待生命方式的巨大差别。天才与受天才影响的人，从眼光就可以分辨出来，天才的眼光锐利而坚定，带有知觉和思想的明确象征。从大自然在无数人中挑选产生的少数天才的类似之处很容易看到这一点。

可是，另一方面，在普通人的情形中，他思考的真正对象和寻求的东西，他的眼光若不像平常那样呆滞茫然的话，仅从他的眼光中容易看出来。所以，天才在脸上的表现是这样的理智多于意志，因此也在脸上显示出一种和意志毫不相关的理智，换句话说，显示出一种纯粹的理智认知的面相。相反，在普通人脸上却表现出明显的意志痕迹。只有在意志的推动之下理智才活动，因此理智只受意志支配。

根据我们的解释，天才是一种能力，它可以离开充足理由原则认识个别事物的理念，也可以自己成为与这种理念相关者的理念而非仅仅存在于其关系中的个别事物，这样一来，天才不再是个体而是纯粹的认知主体。然而这种能力每个人都有，只是程度不同，没有天才人物所具有的那么明显、强烈而已。因为若不是每个人都有的话，不但不能创造艺术品，就是欣赏艺术品也不可能，对优美的或壮美的东西也就不能接受了。的确，这些话对他们而言不会有任何意义。

我们必须假设每个人身上都有这种认识事物中理念的能力，因此也都有暂时超越自己的个别性的能力，除非确有一些完全不能产生美感快乐的人。天才和普通人的差别只是天才所具有的这种认识能力比普通人大得多也能保持得更长久。在这种知识的影响下，他能够在作品中重现他在这种方式下所认识的东西，这种重现就是艺术品。

他将通过艺术品把自己所掌握的理念传达给别人，而且不做任何改动。

因此不论美感快乐是因艺术品而产生，还是因直接审视自然和人生而产生，结果都一样。艺术品只是使我们易于得到这种快感所在的知识工具。所谓从艺术品比从自然和现实世界更容易了解理念的说法是由于下述事实：只认识理念而不认识现实事物的艺术家在他的作品中重新创造了纯粹理念，把纯粹理念从现实事物中抽离出来，抹去一切有可能产生干扰的偶然因素。

艺术家让我们通过他的眼光来看世界。具有这种眼光，让他认识事物的内在本质而摆脱事物间的关系，是天才的禀赋，这是天生的。但是他能给我们这种禀赋，让我们用他的眼光去看世界，这却是后天习得的，也是艺术中比较突显技术的一面。

所以在前面几页中我用最简单的方式对美感知识的内在本质加以说明以后，下面对优美和壮美的事物所做更精确的哲学讨论会解释自然和艺术中的优美或壮美的事物而不把两者再分开。首先我们将考虑一个人对优美或壮美的事物有所感觉时内心所发生的是什么，而不论这种感情是不是直接来自自然、人生或艺术的媒介，这只是外在的差别。

30

在美感联想的方式中，我们发现两个无法分开的构成部分。对象的知识，这里所说的对象，不是个别事物而是柏拉图式的理念，换句话说，是事物整个类的永久不变的形式，以及认知者的自觉，这里所谓的认知者不是个体，而是纯粹没有意志的认识主体。

我们发现这些构成部分共同出现的条件是抛弃与充足理由原则相连同时又被意志所役使只对科学才有价值的那种知识的认知方法。我们将了解，审视美的事物时所产生的愉悦感是由这两部分得来的，有时候这部分的原因多，有时候那部分的原因多，完全看美感的对象到底是什么。

一切意志都是由于需要，因此都是由于缺乏，也都是由于痛苦。某一愿望的满足便能结束这个意志，然而对一个已经满足了的愿望来说，至少还有别的愿望没有得到满足。并且欲望能保持很久的时间，其需要是无穷的；而满足却是短暂的，也很少能够估量出来。但是即使最后的满足也只是表面的；所有满足了的愿望立刻带来新的愿望，两者都是幻象；一个已经发现如此，另一个还没有如此。

任何达到的愿望都不能给人长久的满足，只是一种匆匆即逝的快乐；像是丢给乞丐的施舍品，固然可以让他今天活下去，可是他的痛苦会延续到明天。所以只要我们意识中充满自己的意志，只要我们沉溺于一堆欲望及其不断的希望和恐惧之中，只要我们是意志活动的主体，就永远无法得到长久的幸福和平静。

无论我们是追求或逃避，恐惧伤害或寻求享乐，根本上都是一样的；为意志的不断需求而操心，不论出于何种形式，需求总是持续占据并支配我们的意识；但是如果没有平静，就不会有真正的幸福。因此，意志活动的主体就像永远捆缚在“地府转轮”[(8)]上一样，白费气力，好像永远在期望的坦达拉斯[(9)]。

但是当某种外来原因或内心倾向使我们突然离开无限的欲望之流时，知识摆脱了意志的役使，我们的注意力不再指向意志活动的动机，而能了解那些摆脱了意志的事物，因而在观察它们时不带个人的利害关系，没有主观性，完全以客观态度把它们当作表象来看而不是当作动机来看。那么，因不断追求而逃离我们内心的平静，突然就自动进入我们心中了，而且能让我们中意。

这是伊壁鸠鲁盛赞的最高的善和诸神境界的无痛苦状态。因为现在我们摆脱了意志的痛苦斗争，保持意志活动苦役囚禁的安息日，冥界的转轮不动了。

这正是我在前面所说的为获得理念知识所必需的境界，纯粹静观的境界，完全集中于知觉，集中于对象，忘却个体性，抛弃遵循充足理由原则并只了解关系知识的境界。这个境界让被知觉的具体的特殊事物无法分别地提升为所属类的理念，而认知的个体则提升为没有意志的纯粹认识主体，这样一来两者都脱离了时间和其他一切关系。因此无论我们的生活顺利不顺利，最终结局都一样。

内心的倾向这样分布：认知的胜过意志的，在任何环境之下都可以产生这种境界。那些可敬的荷兰艺术家表现了这一点，他们把这种纯粹客观的知觉活动放在最不重要的东西上面，在静物画中建立客观性和内心平静的永久标志，如果没有感情，艺术欣赏者是看不到这个标志的。

因为欣赏者向艺术家表现了那种摆脱意志束缚的平静心境，这种心境客观地审视这种最不重要的事物，专心致志地观察它们，而且明智地重新表现知觉所必需的平静心境。同时，由于画面使欣赏者分享这种境界，所以他的感情往往因这种心境和所处的那种被强烈意志活动扰乱的不平静心态间的对比而显得更丰富了。在同样精神之下，风景画家，尤其是雷斯达尔(10)往往画些没有非常意义的乡村情景，这种画甚至产生更适宜的同样效果。

所有这些只有通过艺术家的内心能力才能完成。但是纯粹静观客观倾向是借外界适当对象之助而获得的，是借引起静观活动的丰富自然美之助而获得的，甚至是自发地来到我们身上的。每当它突然展开在我们眼前时，总能使我们摆脱主观性和意志的奴役，虽然只是暂时的，但也总能让我们达到一种纯粹认知的状态。

这就是为什么当一个人被激情或欲望或焦虑所苦时，只要他随意看看大自然就能振作、愉快和恢复原状的理由；激烈的感情、欲望和恐惧的压力以及一切欲望的苦恼，立刻在一种神奇方式下，平静下来并得到满足了。当我们全神贯注于完全没有意志作用的认知活动而摆脱了意志束缚的时刻，就进入另一个世界，在这个世界里一切影响我们意志以及由于意志而强烈改变我们的东西都不见了。

知识的这种自由化让我们完全离开那些东西的情形，就像睡眠和做梦一样，快乐和不快乐都消失不见了，我们不再是个体，个体被忘

却了，我们只是纯粹的认识主体，只是认知动物观看外在世界的唯一眼睛，唯一眼睛只有在人类身上方有可能摆脱意志的役使。因此一切个性的差别完全消失了，不论感觉的眼睛属于有权势的国王，还是可怜的乞丐都一样，因为喜乐和怨恨都不能越过那个界线。

离我们不远的地方总有一个世界，在这个世界里，我们离开了所有苦难不幸；但是谁能够长时间继续停留其中呢？一旦我们的意识中重新涌现了些微与自己意志相关的事物，即使是纯粹的静观的对象的关系事物，这个不可解释的力量就没有了。我们重新回到由充足理由原则所支配的知识，我们不再认识理念，只认识特殊事物和自己所属的因果链条中的一环，我们又重新被悲痛忧患所苦。大多数人几乎永远停留在这个处境里，完全缺乏客观性，没有天才。

所以即使当他们独个儿面对自然时，也没有任何快乐之感，他们需要同伴，至少需要一本书为伴。他们的知识永远服从意志的支配，所以他们在事物中所寻求的只是与意志之间的某种关系，每当他们看到任何不具有这种关系的东西时，心中就发出一种无可奈何的叹息：

> 这没有什么用，独处之时即使处在最美丽的环境中，其感觉也只是凄凉、黑暗、陌生和敌对的表现罢了。

最后，我们可以说，这种没有意志的知觉所带来的快乐让过去和遥远的东西都带有迷人的魔力，并借助自欺的方法把它们呈现在我们面前。当我们想起很久以前的日子时，回想过去生活在某一遥远地方的日子时，那时候带有无可奈何忧伤的只是幻想重新拾起的东西，远远不是意志的主题。

但是，现在它们被遗忘了，自从过了那个时候，它们经常被其他东西所替代。现在，如果我们受它影响，如果因它而摆脱了意志的束

缚，那么客观知觉的活动就涉及被记忆的东西，正如涉及现在所表现的东西一样。

因此便发生下面的情形，尤其是当我们比平常更受某种欲望的扰乱时，这种对过去情景的回忆就像失去的乐园一样突然在我们心头掠过。幻想所记起的只是过去客观存在的东西，不是个人主观想象的东西，同时我们认为客观存在的东西过去是纯粹的，也未被意志的任何关系所扰乱，正如现在它的影像正呈现于我们的幻想中一样。可是，实际上，对象与我们意志之间的关系恰恰带来了痛苦。正如让人不满的现在所带给我们的一样。

每当我们对对象做纯粹客观的思考时，就能通过现在的对象使自己从痛苦中解脱出来，正如通过遥远的对象让自己摆脱痛苦一样，我们产生一种错觉，以为只有对象是现在的而自己却不是现在的。因此，就作为纯粹认知主体而摆脱了痛苦的自我来说，我们和这些对象完全合一，现在，我们的欲望和自己毫无关系，正如和它们毫无关系一样。剩下来的只有表象世界，意志世界消失不见了。

31

所有这些考察的目的是要明白美感快乐的主观部分，换句话说，是要明白那种只包含在知觉知识中而与意志对立的愉悦感。同时也就是明白了与此直接相关的自然对美感倾向或心境提供的一种解释。

我们早就说过，当对象势将变为纯粹知觉状态时，当它们因本身多种多样但明确的形式变为理念的表现物时，就容易发生过渡到纯粹知觉状态的现象，客观意义下的美便是这种纯粹的知觉状态。这种性质主要属于自然美，自然美让最迟钝的人也能得到短暂的愉悦感满

足。的确，植物能引起人审美的观察，这种情形和下述事实有关，即这些有机体不像动物的身体，本身不是知识的直接对象因此需要外来有理智的个体帮助它脱离盲目的意志世界而进入表象世界，它们渴望进入表象世界，至少可以间接地获得直接得不到的东西。

但是，我大胆提出这个近乎过分的暗示，完全停留在未定状态，只有亲切而专心地考察自然才能促成或证明它。只要让我们服从意志的关于单纯关系的知识过渡到美感审视，我们就能成为摆脱意志束缚的认识主体，如此一来，理念借以表现在我们面前的那种自然也就具有更清晰的适当性，自然种种形式的意义也更明确。

那么，影响我们的便只有美，而引起的则是对美的事物的感觉。

但是，这些对象和人类意志若产生敌对的关系，和意志对立，意志受到它们无法抗拒的优势力量的威胁，或面对它们无比的伟大因而变为无关紧要者。可是，如果观赏者不注意这种意志的敌对关系，而尽量去认识它、承认它，却能够有力地脱离它，有力地使自己摆脱意志及其种种关系，并且全神贯注到知识之上，所以静观那些使意志感到可怕的对象，只是去了解它们的理念。

所以他乐于流连在对它的静观活动中，超越自己的意志及其他一切意志。在这种情形中，他内心充满了壮美之感，现在处于精神高亢的境界，因此产生这种状态的东西，叫作壮美。

壮美感和优美感的区别如下：在优美感的情形下，纯粹知识毫不费力地占据了优势，因为对象的美使其本身的理念知识易于获得的那种属性，已将意志与服从意志的种种关系的知识毫无阻力地从意识中去除，留下来的只是纯粹的认识主体，根本不会想到意志。另一方面，在壮美的情形下，只有借助有意和强制的力量突破同一对象与意

志之间种种不利的关系，只有借助自由而有意地超越意志及与意志相关的知识，才能达到那种纯粹的知识状态。

这种精神的超升不但应当是自觉获得的，而且也应该是自觉保留的，所以接着就是不断唤起意志。可是，所唤起的不是某一特殊的意志活动，如恐惧或欲望，而是人类的一般意志活动，如果它是普遍地表现于客观性及人体中的话。

如果某一实际的意志活动要通过实际的个人压力与来自对象的危险而进入意识，受到如此影响的个体意志会立刻获得优势，平和的静观就不可能了，壮美的印象就失去了，因为焦虑取代了它的地位，而在焦虑中，个体改正自己的努力就被其他思想所淹没了。如果我们举几个实际的例子，对我们说明壮美的理论将大有帮助，并且也会消除这方面的一切疑虑。同时也会使我们明了壮美感的各种不同程度。

一般而论，它和优美感相同，与纯粹无意志的认知以及必然随之而来的关于理念的知识也相同，它和优美感的区别只是对外来性质的反应不同，它能够外来的性质超乎静观的对象和一般意志间的敌对关系。因此壮美有各种不同的程度，从优美到壮美，根据外来性质到底是强烈、明显、急迫、接近、遥远，还是仅仅作为一种象征而定。

虽然那些审美能力不是很强、想象力也不是特别灵活的人，只了解我们以后所举的关于壮美印象的显著例子，他们只注意到这些例子，而忽略那些应该先举出来的较低程度的例子，我仍然要举出一些关于这些转变以及壮美印象各种较低程度的实例，我认为这才比较符合我讨论的最初计划。

正如人一方面是盲目的意志冲动（以生殖器为动作中心），另一方面又是纯粹认知的永久、自由的主体（以大脑为动作中心）。同

样，与这种对比的情形一样，太阳一方面是光的来源，是最完美知识的条件，也是最使人愉快的条件，另一方面又是“温暖”的来源和生命的第一条件，换句话说，是一切高等意志现象的条件。所以，温暖之于阳光正如意志之于知识。

光是“美”的王冠上最大的宝石，光对一切美的对象的知识，具有显著影响。光的出现是美不可或缺的条件，它的有利倾向增加了最美东西的美感。适当的光比其他任何东西更能增加建筑的美，甚至最不重要的东西由于光的影响也会变得更美。

严冬时节，当整个自然因冰冻而没有生机时，如果我们看到落日余晖从一块块的石头上反射出来，虽然撒满大地却无温暖之感，因此仅仅有利于最纯粹的知识却无利于意志；静观光对这些石块产生的美的效果，就像自己的美一样，我们立刻就进入一种纯粹的认知状态。

在这种情形下，如果我们进入纯粹的认知状态就需要超越意志的关切，因为我们很少会想到，这些光线中没有温暖，换句话说，很少想到缺乏生命的原理。只有些许阻碍他停留在纯粹的认知状态和阻碍他摆脱一切意志活动，这就是从优美感转变为壮美感的实际例子。

在美的事物中只有最微弱的壮美，而美本身的确表现得很少。

下面所举的例子也是同样没有说服力的。现在我们假设自己被带到一个非常寂寞孤独的地方，四周一望无际，在万里无云的天空下，树木和植物在完全不同的空气里，没有动物，没有人类，没有流水，只有死一般的沉寂。这种环境似乎需要庄严和静观，离开一切意志和它的种种期望；但这正是把一点儿壮美感安置到这种死寂的情景之一。

由于它没有替那不断争斗和攫取的意志提供任何对象，所以只留下纯粹的静观状态，而凡是不能做到这一点的人都将陷入未曾满足的意志空虚和无聊倦怠的痛苦中。到现在为止，这是对我们理智价值的一种试验，一般说来，我们在孤独之中停留久暂的能力或对孤独的喜爱程度是这种试验的最好标准。

因此我们所描画的这个情景是低等宏壮方面的实例，在这个情景中，由于整个纯粹的认知状态混合着对意志的依赖和贫乏的回忆。这是宏壮的一类，北美内陆无垠大草原的情景之所以有名，就是因为这种审美与认知的完美融合。

现在我们假设一种没有植物只有光秃秃岩石的情景，完全不存在生存必需的那种生命，所以意志立刻变得惶恐不安，出现可怕荒漠的情景，我们的心情冷寂凄凉，一下子超升到纯粹的认知状态，更确切地说脱离了意志的关切；同时由于我们仍旧停留在纯粹的认知状态中，所以宏壮感就明显地表现出来。

下述的处境可能产生更高一等的感觉：大自然因暴风雨而震撼；天空因雷霆万钧的乌云而黑云压城；光秃秃的悬崖壁立千仞，遮挡了视线；汹涌的急流，荒凉的沙漠，迅速钻过岩石缝隙的疾烈之风，似鬼哭狼嚎。我们可怜的依赖，与敌对自然的争斗，在冲突中破灭的意志，现在清清楚楚地摆在眼前了。

然而只要个人的压力未占优势，我们还停留在美感的静观中，纯粹的认知主体便坚定不移并漠不关心地看透自然争斗，看透意志破灭的情景而静静地领悟理念，甚至领悟到意志发现的威胁和那些可怕的东西的理念。宏壮感便兴起于这种差别对比之中。

当我们眼前呈现这种自然势力的大规模争斗时，如果我们在这种情景中因倾泻而下的流水声而听不见自己的声音；或者如果我们身在暴风雨呼啸的海面上，巨浪起伏，冲击险峻的崖石，浪花飞上天空，暴风怒号，海水奔腾，电光从乌云中闪出，隆隆雷声淹没暴风呼啸和巨浪拍岸，这种印象就更强烈了。这时在大胆的观看者方面，他意识中的双重性质表现得最明显。

一方面，他觉得自己是个体，是脆弱的意志现象，只要一丁点力量就可以完全毁灭他，面对自然的巨大力量，他是无助的，依赖性很强的，是偶然因素的牺牲品，面对巨大惊人的力量时就变得非常渺小。可是，另一方面他又发现自己是永久的、心平气和的认知主体，是对象、客体的条件，因此是整个世界的支持者。自然的可怕争斗只是它的表象，这个认知主体本身摆脱了一切欲望和必然的限制，平静地了解理念。这是所谓宏壮的印象。在这里他看到了一种无可比拟的力量，这种力量超乎个人之上，有毁灭个体的强劲态势。

宏壮的印象也可以用完全不同的方式来创造，只要表现空间和时间的不可计量，就可以产生这种印象。它无法估计巨大的数量，个人因而变得渺小不堪。如果我们使用康德的术语和精确分类，可以称第一种是力学式的崇高，而第二种则是数学式的崇高，虽然我们不同意他对这种印象的内在本质所做的解释，也无法在其中分享道德反省或经院哲学所谓的“实在”。

如果我们全神贯注地静观时空中宇宙的无限辽远，沉思过去数千年或未来数千年的无限连绵；如果夜晚的天空有无数星辰显现在我们眼前，我们感到宇宙无边无际，觉得自己非常渺小；作为个体，作为生物，作为意志的短暂现象，我们觉得自己像海中的水滴一样消逝，不留一物。

面对自己这种虚无的幽灵，面对这种并非不可能的事情，我们立刻感觉到所有这些星辰的存在只是源自我们的表象，只是纯粹的认知活动的永久主体变化出来的，这里所谓的纯粹认知活动的永久主体是一切星辰必需的支持者，而且永远是它们存在的条件，一旦我们忘却自己的个体性，就会发现自己是这种认知活动的主体。过去让我们不安的世界广大无垠而无法把握，现在却只能依赖全赖我们自己；过去我们依赖它，现在它反而依赖我们。

不过，所有这些现象并没有立即进入我们的思想中，只是一种下意识的自觉：只有在哲学能解释，我们与世界合为一体，因此，世界的这种无边无际对我们来说并不是压力，反而使我们精神昂扬。吠陀《奥义书》中一再以不同方式表达的，就是这种自觉。前面所举的一段话中说得很好：

> 我是一切创造的总和，在我之外，一无所有。

这就是超越自己的个体性的宏壮感。

我们通过一种空间直接得到这个印象，与整个世界比起来这种空间的确很小，但却可以直接被我们所察觉，空间的三个向度具体地摆在我们面前，我们觉得自己的身体几乎是无限渺小。空虚无物的、宽广的空间永远不能这样来感觉，只有借助周围界限从各个向度去知觉的空间才可以这样来感觉。例如，圣彼得大教堂或伦敦圣保罗大教堂的圆顶。

在这里，产生宏壮感是由于我们面对一种巨大高耸的东西而感到自己身体的渺小空虚，其实从另一观点来看，这种巨大的东西只存在于我们的表象中，作为认知主体我们是它的承载者。因此这种崇高的

东西产生于两种对比之间：我们作为个体、作为意志的现象和作为纯粹的认知主体之间的对比，让我们显得渺小。

如果不假思索只做静观，甚至繁星的苍穹也产生这种崇高感并且和感受巨石的方式没有差别，而这种油然升起的感觉其实只是由于它的外表而不是因为它的实际范围。我们知觉的某些对象在内心引起崇高的感觉，不但因空间广大，也由于年代久远，换句话说，由于时间绵延不尽，于是当我们面对它们时，反衬出自己非常渺小却非常喜欢静观它们时所产生的快乐。高山、埃及金字塔以及远古的巨大废墟，都属于这一类。

32

虽然我们对美的讨论只完成了一半，只考虑主观的一面，但讨论进行到此，我们不得不在这里加上一段对崇高的讨论。因为美和崇高的不同之处仅仅在于美是主观一面的特殊变形。我们发现这个差别取决于下面所说的情形，即达到那种为一切美感静观所预设和必要的纯粹无意志的认知状态，对象使我们势必把意志从意识中消除；或者是否只通过自由自觉的超越意志而达到。被静观的对象与意志有一种不利的关系甚至具有一种敌对的关系，如果我们受意志支配的话，意志会完全破坏静观的活动。

这就是美和崇高之间的区别。

从对象方面看，它们并没有根本的不同，在每个情形中美感静观的对象都不是个别事物，而是力求在个别事物中显现的理念。换句话说，是某一特定阶段中意志的充分客观表现，像它本身一样独立于充足理由原则之外，它的必然相关者是纯粹的认知主体；正如具体的特

殊事物的相关者是认知的个体一样，这两者都在充足理由原则范围之内。

当我们说某个东西美，就因此而肯定，它是我们美感静观活动的对象，并且有两重意义：一方面是说，看到这种东西我们就变成“客观的”，或静观它时，我们不再觉得自己是个体而是完全没有意志的认识主体；另一方面是说，我们在对象中所认识的不是具体的特殊事物而是理念。

只有当我们对它的静观活动不服从充足理由原则，不是对象和对象之外任何东西的二者关系，因而不会落到对我们自己意志的种种关系上来并且完全是基于对象本身时，这种情形才会发生。

因为理念和纯粹的认识主体往往同时在意识中显现为两个必然的相关者，它们一出现，所有时间上的差别就消失了，两者与各种形式的充足理由原则全无关系，也在充足理由原则所带来的一切关系之外。它们可以和虹、太阳相比，却与水珠滴落的连续运动无关。

所以，举例来说，如果我们以审美的、艺术的眼光去看一棵树，我们所认识的其实不是树而是树的理念，不论这棵树是生长在千年以前，不论观察者是这个人还是活在任何地方任何时间的其他人，都无关紧要，具体的特殊事物和认知的个体随充足理由原则消失了，剩下来的只是理念和纯粹的认知主体，这两者共同构成这个阶段意志的充分的客观活动。

理念不但无须时间也无须空间，理念不是呈现于我们面前的某个特殊形式而是理念的表现，它的纯粹意义、内在生命展现在我们的眼前，也引起我们的兴趣；同时，尽管理念外在形式的种种空间关系并不一样，然而它的表现可能完全一样。

一方面每个特定事物以纯粹客观的态度以及脱离一切关系去观察，另一方面则意志在客观性的某个阶段表现于一切东西之中，所以一切东西都是理念的表现。因此我们可以说，一切东西都是美的，甚至最微不足道的东西也容许纯粹客观和没有意志的静观，因而让这些东西都表现出美的一面，我们前面提到荷兰画家静物画时，曾表达过这个看法。

但一个东西比另一个东西更美是因为它使这种纯粹客观的静观更容易，因为它帮助这种纯粹客观的静观，甚至使我们不得不做这种客观的静观，所以我们说它很美。这种情形有时候是因为它借助自身各部分之间明显的、界限清楚的主要关系来表现自身所属的类的理念，也通过自身所属的一切可能的完整表现而表现那个理念，所以它让观赏者容易从个别事物过渡到理念，也过渡到纯粹的静观状态。

有时候，一个对象中拥有这种特殊的美是由于下述事实：引起我们兴趣的理念本身是较高阶段的意志客观化活动，因此非常重要也富有意义。所以人比其他东西更美表明人的本质是艺术的最高目的。人的形态和表情是造型艺术最重要的对象而人的活动则是诗歌的重要对象。然而每样东西都有它自身所特有的美，不但个人整体中所表现的所有有机体如此，就是一切无机的和无形的东西也是如此，甚至所有制造品也是如此。所有这些都显示意志在最低阶段借以客观化的理念，好像它们都表现了自然界最深沉的共鸣。重力、刚性、流体性、光等等，都是石块、建筑物、流水中表现的理念。

田园风景或建筑除了明显地、充分地和各有差别地展开它们的性质以外，更没有别的可做了。只能通过它们才有表现自身的机会，因此它们有助于美感的静观并使美感的静观更容易实现。相反，自然所忽视的或艺术所破坏的较低级建筑物以及难看的东西发挥这个作用的

程度非常低，甚至根本不发挥这个作用；即使在它们身上，这些普遍基本的自然理念也没有完全消失。

在这里，如果细心观察也可以看到即使毁坏的建筑物或者类似的东西也能加以审美的考察。它们内容的最普遍属性的理念仍然可以在它们身上发现，只是它们所获得的人为形式无助于美感的静观，只会阻碍美感的静观。制造品也有助于表现理念，但并不是制造品的理念，而是获得人造形式的理念。

这可以用两类话语来表达，其中一类即用经院派哲学家的话来表达：制造品表现它的实质形式的理念而不表现偶然形式的理念。偶然形式并不引导我们达到理念，只引导我们达到足以使之产生的人的概念。我们不要说，所谓制造品不是指造型艺术品。事实上，经院派哲学家所谓的实质形式就是我所谓的某一东西中意志客观化的程度。当我们讨论建筑时再回到内容的理念上来，当然也会讨论另类话语。

33

现在我又回到说明美感印象这个题目上来。美的知识，是同时不可分地假定纯粹认知主体和被认知的对象的理念。

然而美感快乐的来源多半在对被感知表象的了解中，有时又在那儿摆脱一切意志活动，因而也摆脱一切个体性以及由个体性而来的痛苦与纯粹认知主体的快乐和精神宁静之中。的确，美感体验中哪一部分较占优势取决于直接把握的理念到底是意志客体性的较高阶段还是较低阶段。在无机界自然美的美感的静观，在实物或通过艺术媒介的美感的静观中，或在建筑物中纯粹无意志认知的快乐将占优势，因为

这里所了解的理念只是意志客观性的较低阶段，不是深刻意义和丰富内容的具体表现。

如果动物和人类是美感的静观或美感表现的对象，这种快乐便在了解这些把意志表现得最明显的理念上。因为它们表现现象的最复杂形式，最深刻和最丰富的意义，并且完整地向我们表现意志的本质，无论是意志的强烈、满足或背离，或意志的改变和基督教绘画中特别主题的顺从；被完整知识所启发的意志的理念是史诗和戏剧的一般对象。现在，我们将一个一个地遍历所有美术，这将为我们所提供的美的理论带来明显的完整。

现在，如果我们只把建筑视为艺术而忽略它也是被意志役使的，而不是被纯粹知识役使的实际应用，因而就不再是艺术；那么，除了使人更清楚地认识某些被意志客观活动表现的最低阶段的表象以外，我们不能说它还有其他目的。诸如重力、内聚力、刚性、硬度，石块所本有的普遍性质，意志最初、最含糊的具体表现，自然的低音以及最后的东西——光，从许多方面来看，这是和它们相反的东西。甚至在意志客观性的低阶段中，我们也看到意志的本质不和谐地表现出来。

正确地说，重力和刚性之间的冲突是建筑的唯一美感材料，问题是如何使这种冲突以不同的方式明显地表现出来。借助对这些无法破坏的力量的剥夺获得满足的最短途径来解决这个问题，并经过间接迂回道路把这些性质引向美感，所以冲突延长了，而两种力量的无限期较量也在不同方式下显现出来了。

建筑物的全部质量，如只就其最初倾向来说，只是显示一堆物质，尽量和地面紧紧连在一起，这里表现意志形式的重力不断压向地面，而同样作为意志客观化产物的刚性则和地面对抗。但是这个倾

向、这个对抗，因建筑的关系而没有得到直接满足而只以迂回方式获得间接的满足。例如屋顶只能通过柱子压着地面，圆拱必须维持自身固定，而且只能通过柱子的媒介满足倾向于地面的情况，余此类推。但就是靠这些增强的偏离或者说限制，粗糙石块中的力量才以最明显的种种方式展开；而建筑的纯粹审美目的，除此以外就没别的了。

所以，无论如何，一幢建筑物的美，不在于它各部分明显地适应外在的人类目的，而是直接适用于建筑物整体的稳定，各部分的位置、大小和形式与整体的稳定、必然的关系，从整体中拿去任何一部分，整体都会瓦解。各部分所负担的不能超过负荷的能力，而每一部分必须维持在应在的地方，所以就造成了这种对立，也就可以看到石块中构成生命即构成意志表现的聚合力和重力之间的冲突，而最低级的意志客观化也明确地显示出来了。同样，每一部分的形式也决不是随便决定的，而是由其目的及与整体的关系来决定的。

既然因建筑而明了理念是最低级的意志客观化，因此建筑对我们所显现出来的理念的客观意义也就相对地小了。从适当角度看，美丽的建筑物所带来的快乐，与其说在于观念的了解，不如说在于随这种了解而来的主观矫正者，即观看者摆脱了个人的被意志役使而遵从充足理由原则的知识，观看者超升到不受意志束缚的纯粹的认知主体的地位。

那么，这种快乐主要在摆脱意志及个体性一切痛苦的纯粹的静观。从这方面来看，与建筑相反并且和其他艺术又极端不同的戏剧会让人认识到最重要的理念。所以在戏剧所带来的审美快乐中，自始至终只有客观的一面。

建筑与造型艺术及诗歌不同的地方如下：建筑给予我们的不是摹本而是物的本身。建筑不像造型艺术及诗歌那样重复早已熟知的理

念。所以艺术家注意观看者，但艺术家只在注意中把对象提供给观看者并明确而彻底地表现个别的实际对象的本质以便于观看者对理念的了解。

建筑物与其他艺术品不同，建筑物很少是为纯粹的审美目的而完成的。一般说来，完成建筑物是为了其他和艺术本身无关的实用目的。这样一来，尽管建筑物是为了其他和艺术本身无关的实用目的，然而建筑家的伟大价值仍然在于：达成纯粹的审美目的。

他巧妙地用种种不同方式让建筑物适用心中的种种观念，正确地判断哪种建筑美可用于庙宇，哪种建筑美可用于宫殿，哪种建筑式样可用于监狱，余此类推。越严酷的气候越是增加实际需要和用途的要求，也就越对这些需要的用途具有决定性的影响力量，在建筑中就越不能自由地表现建筑之美。

在印度、埃及、希腊、罗马的温和气候下，实际需要的要求不太严格，建筑可以发挥最大的自由来追求美的目的。但在北方严寒天气下严格的限制导致这里所需要的是舱形渠门、尖顶和尖塔，因此建筑只能在非常有限的范围内表现建筑之美，不得不借外来的雕刻装饰来补偿建筑本身所受的限制，哥特式建筑就是如此。

34

历史画和历史雕刻的大问题是如何直接、具体地表现意志的客观化程度最高的理念。

在这里，美感所带来的快乐完全是客观的一面，主观的一面反而消失不见。我们还要知道，比历史画低一级的动物画特色所在即为美的所在，最有特色的狮子、狼、豹、马、羊或牛往往也是最美的。原

因在于动物只有种类的特性，没有个性。可是在表现人体时却不同，对人而言，种族的特性和个性是不同的；种族的特性叫作美，后者则仍然保留性格或表现单一的名，于是就产生新的困难：如何完整地在同一人身上同时表现两种特性。

人体美，是一种客观的表现：最高程度的意志充分客观化；人的一般理念完全表现在可感的形式中。可是不论这里所表现的客观美如何丰富，主观的一面仍然随之而来。正因为没有东西能像最美的人体和相貌那样迅速地使我们达到纯粹审美的观点，所以一看到人体之美立刻就获得了无法形容的满足，我们忘记自己的一切烦恼；这种情形只有在以最明白、纯粹的意志知识迅速地把我们超升到纯粹的认知状态时才有可能，在此状态下只要纯粹审美的快乐继续存在，个人的人格，心理上的人格、意志及其不断的苦痛便消失了。所以，歌德说：

> 一个注视人体美的人，不可能怀有邪念；因为他感到的是：与自己及整个世界的完美融合。

我们应以这种方式解释自然界产生美丽人体的事实。这是意志在个体身上最高的客观化，由于环境及其本身的力量，它完全克服了低级现象的一切阻碍和对立。这些都是自然界的势力，意志永远要先从自然界夺回具体表现的一切材料。而且高级意志现象往往有许多形式，即使树木也只是无数重复生发的纤维质的有规则累积。

在较高形式中这种结合更复杂，人体是各个不同部分非常复杂的组织，每一部分都存在特有的生命并附属于整体。既然所有这些部分都属于整体而各部分又彼此合作，既然所有各部分共同合作以表现全体，没有东西是多余的，没有东西受限。所有这些都是产生美的珍贵条件，都是种类特性的完全表征。

自然界的情形也是一样。但艺术方面如何呢？有人会以为，艺术以模仿自然的方式产生美。但是，如果艺术家不在经验之前预先感知到美，如何能认识被模仿的完美作品并与失败的作品区别开呢？

此外，自然曾产生过各方面都完美的人吗？曾经有人认为艺术家应当在许多不同的人之间找出美的部分，然后用这些部分来建造一个美的整体，这真是错误而愚昧的看法。有人会问，他怎会知道这些形式美而那些形式不美；我们也看到以往德国画家以模仿自然来创造美时获得了什么。试看他们赤裸的人像就知道了。

不可能有纯粹后天的美的知识，不可能有单纯从经验得来的美的知识，虽然种类上完全不同，然而美的知识往往是先天的，往往是先天认识、先天形成的充足理由原则的种种形式，至少一部分如此。

这些形式关系着现象的普遍形式，因为现象的普遍形式构成一般可能的知识，构成所有现象的普遍方法，从这种知识再产生数学和纯粹的自然科学。但是另一种可能表达美的先天知识所涉及的不是现象的形式而是现象的内容，不是现象如何形成，而是现象的实际情形是怎样的。

当我们看到人体时，都认识人体之美，可是这种情形在真正艺术家看来就很不同了，他对人体美的认识非常透彻，可以做到从未研究过人体美却能表现人体美并在表现中超越自然；这种情形之所以可能，只因为我们自己就是意志，我们凭借这种思考和发现的意志在最高阶段实现充分客观化。只有这样我们才能真正预知自然界以及构成我们存在的意志所力图表现的东西。

在真正的天才身上，随着这种先见而来的是高度的睿智，因此他可以在具体的特殊事物上认识理念，了解“自然只说出一半的语言”，

并且明晰地显现出自然模糊地显现的东西。

他用坚硬的大理石表现出自然无法产生的抽象的人工雕琢之美，他将这种美呈献给自然，好像对她说："这就是你希望表现的东西！"凡有判断能力的人都会回答说："是的，这就是的。"

只有这样，古代希腊天才才能发现人体美的典型并作为雕刻的标准；当自然在具体的特殊事物上完成美的时候，我们也只有借助这个先见才能真正认识美。这个先见是"理念"。它是先天而知的理念，对艺术而言它变成实用的，因为它完成并对应于经过自然的后天培养而得来的东西。

艺术家这种先天预知美的可能与批评家后天认识美的可能是由于艺术家和批评家作为自然的"本体"，是自然的自在、"在其自身"，更是自我客观化的意志。正如恩培多克勒[(11)]所说的：

> 唯有英雄才能识得英雄，唯有自然才能了解、探究自然，也唯有精神才能了解精神。

上面我们把人体美解释为最高阶段的意志的充分客观化，它通过形相表现出来；这只能表现于空间，因为它不像运动，与时间没有必然关联。现在我们可以说：通过纯粹空间表现出来的意志的充分客观化是客观意义上的美。

草木只是这种纯粹空间内的意志的现象，因为它本质的表现中没有运动，所以和时间也没有关系，它的单纯形相就能表现它的整个存在而且将它完全展露出来。为了完全显示动物和人类身上所表现的意志，动物和人类更需要许多行动，因此人类和动物身上表现的意志与时间有直接的关系。所有这些早已在本书卷二中解释过，这些与我们用下述方式所讨论的有关。

正如意志的单纯空间表现可以在每一阶段把意志完全或不完全地客观化，意志在时间方面的客观化即行动、直接、运动，可能与其中客观化的意志相符，纯粹、充分而没有外来的混杂、多余、缺陷，正确地表现在每一种情形下的意志行动，也许与此情形完全相反。

在第一种情形下，运动中带有优美的成分，而在第二种情形下则没有优美的成分。

正如艺术是借助纯粹空间表现的意志的充分外显，优美则是借助时间表现的意志的充分外显；也就是说，是通过运动和位移等行为使意志活动客观化后，而能确切适当地表现出来。由于运动和位置须先假定身体的存在，所以文克尔曼[(12)]的话非常对，他说"优美是运动者对动的关系"（《著作集》第一卷，第258页）。

因此草木显然只有艺术感而没有优美的外形，除非用比喻的意义；但动物和人，既有艺术感也有优美的外形。根据我们以上所说的，优美是以最轻松、适宜、方便的方式，表现在人的每一运动及所占据的位置中，所以，是意向或意志活动纯粹而充分的表现。优美须以四肢的真正配合及对称姿态为先决条件，只有靠这些才能产生位置和运动的自在安逸及显明的适切。所以，优美永远有某种程度的人体美。优美和艺术感，是意志客观化最高阶段的最明显表现。

35

现在，如果我们根据对一般艺术的解释，从造型和绘画艺术转到诗歌方面，将会看到诗歌的目的也是显示理念，意志客观化的各个阶段以及用诗意了解它们传达给读者。理念在本质上是可以认识的；所以，诗歌中直接表达的只是抽象概念，它的目的仍然是让听者认识这

些代表典型概念的生命之理念，而造成这种情形，唯有靠他自己的想象力。

但是为了使想象力帮助我们达到这一目的，诗歌和枯燥无味的散文等直接材料的抽象概念，要适当安排，它不再停留在抽象普遍性上，而是彼此能够相互贯通；可与此相反，一种可以知觉的典型呈现在想象之前，往往还受诗人自己的内心意向以及习用文字的影响。正如化学家将清晰透明的流体合在一起并获得固体沉淀物，诗人似乎也知道如何用结合概念的方法从抽象概念和普遍的明晰中让具体、个别而可以知觉的表象沉淀下来。

因为只能借助知觉认识理念，而理念的知识则是艺术的目的。名家的技巧，无论在诗歌或化学中都一样，往往能使我们得到自己想要得到的沉淀物。在诗歌中，靠许多描写特性的名词、形容词或词组来达到这个目的，因此每个概念的范围愈来愈小，一直让我们达到可以知觉的东西为止。荷马几乎在每个名词之后都加上一个形容词，把形容词的概念穿插进去，缩小名词概念的范围，使名词概念大大接近知觉。例如：

蓝色天空，吹来一阵细细微风，
山桃伫立，月桂高耸，寂静无声。

用少数几个概念，就让人想象出南国的宜人气候。

对诗歌来说，韵律和押韵都是特殊辅助。除非我们的知觉能力已从它们密切相关的时间中获得某种性质，而由于这种性质，我们内心好像和每个循环出现的声音相应，否则对韵律和押韵所具有的难以置信的效果就无法做其他解释。这样看起来，韵律和押韵一方面是保持我们注意力的工具，让我们欣然随着诗章走，另一方面又在我们心中

产生盲目的相应，对所读的东西不经任何判断就产生共鸣，这给诗章一种惊人的说服力，并且是一种与一切理性无关的说服力。

从材料的一般性质来看，从诗歌用以表达理念的概念来看，它的范围很大。整个自然，所有阶段的理念都可以借助它来表现，因为它的进行是根据需要表达理念的，所以它的表现方法有时用叙述的方式，有时用说故事的方式，有时又用戏剧的方式。如果是处在意志客观化的较低阶段，造型和绘画艺术都会超越诗歌，没有生命的自然界甚至动物界几乎都在适当时刻表现出它的整个存在；相反，人却不同，人不只以形体和表情来表现自己，还通过一连串行动以及随行动而来的思想和感情来表达自己，从这一点来看，人是诗歌的主要对象，没有其他艺术可以和诗歌相比，造型或绘画艺术中无法表现的运动却正合乎诗歌的目的。

因此，意志客观化活动中最高阶段理念的显现如何以一连串相关的思想行动展现于我们面前，这是诗歌中的大问题。

的确，经验和历史教我们怎样认识人；然而所认识的大多是人类方面的，个人方面的比较少，历史给予我们的大多是人与人之间彼此相处所作所为的经验解释，基于这种解释我们可以建立自己行为的准则，至于深刻认识人的内在本质的机会则比较少。不过，也不是完全没有；然则，正如历史上或自家体察出来的经验中所展示的往往是人类的本质一样，同样我们也常常用艺术家的眼光，根据理念而不根据现象，不在种种关系上了解我们的经验，历史学家也以同样态度了解历史。

了解诗歌像了解历史一样，我们自己的经验是不可缺少的条件；可以说，历史与诗歌都是语言的字典。但是历史对诗歌的关系有如人物画对历史画的关系：一个给我们关于个人的真实情形，另一个则给

我们关于一般人的真实情形；一个拥有现象的真理，因此能从现象世界去证实它，另一个则拥有理念的真理，这种真理无法在任何特殊现象中发现，然而也是基于它们的全体方能表现出来。诗人基于深思熟虑的选择以表现重大情景中的重大人物，历史学家则就两者的本来情形去了解。

诚然，他要注意选择环境和人物，而他的注意和选择不是根据表达理念真正的内在的重要性，而是根据关系和结果方面外在的、表面的和相对的重要性。对任何东西都不应只从它本身的基本特性和表现方面去看，而要从它种种关系、关联，对以后的影响尤其是对当时的影响去看。所以他不会忽略一位国王的行动，即使这种行动无足轻重，即使这种行动本身非常普通，因为这种行为有结果，有影响力。

可是杰出的人所从事的最有意义的行动，如不能使这些行动产生结果，也就不会被记载下来。因为他的处理方法遵循充足理由原则并且把握这个原则形式的现象。诗人则了解理念，了解超乎一切时间之外、离开一切关系的人的内在本质，了解最高阶段物自体的充分客观化；甚至在历史学家所必须处理的方法中，现象的内在本质和意义，这些外表的中心，也决不会完全失去。

无论如何，凡是寻求它的人都可以发现它和认识它。然而我们在诗歌中比在历史中更正确清楚地发现本身重大而非关系上重大的东西，即发现理念的真正展开，所以不管听起来多么矛盾不合理，然而实际上真正的内在真理应该归于诗歌而不归于历史。历史学家必须准确地根据现实生活来把握特殊事件，如在时间中种种因果关系链条中所展开的。可是他不可能拥有这方面的所有资料，也不能看到和发现一切。他随时会背离他所叙述的本来面目，不真实的叙述代表了事实的真相，这种情形经常发生。

因此我觉得我们可以假定，在整个历史中假的东西远多于真的东西。

相反，诗人却从应该表现的确定的一面去认识人的理念，对他来说，其中客观表现出来的是他的自我本质。正如我们在前面讨论雕刻时所说的，他的知识一半是先天的；他心中的理想坚定、明确，而且不可背离。他向我们显示纯粹而明确的理念，而他对理念的描画以至最微不足道的具体的特殊事物都像生活一样真实。所以古代伟大的历史学家都是诗人。的确，他们处理材料的态度接近史诗。

他们的记述具有统一性，同时，即使当外在真理无法得到或杂有虚假的东西时，他们也能够保持内在真理，当我们拿历史和与诗歌不同却与历史画一致的人物画相比时，我们发现古代历史学家遵循文克尔曼的名言，即人像应该是人的理想，因为他们用一种能够让人的观念明确显示出来的方式来描画个人。相反，除了少数例外，一般说来，近代历史学家只给我们“垃圾箱”和堆置杂物的房间，充其量也只给我们一堆主要政治事件的编年史。

所以，凡是想认识在一切现象和发展方面都具有相同的内在本质的人，凡想根据理念去认识的人都会发现，伟大人物的作品和不朽诗人给予我们的比历史学家所能给予我们的要真实得多，明白得多。即使最好的历史学家，也绝不如诗人传情达意入木三分；历史学家反而还笨手笨脚。

从这方面看，历史学家和诗人间的关系，可以用下述的比较来说明。

只根据资料来写作的单纯历史学家，好像是一个对数学毫无认识，却用测量方式研究偶然发现某些图形关系的人。因此根据经验来

解决的问题，当然受到所绘图形一切错误的影响。相反，诗人则好像数学家，他在纯粹知觉中先天地建立这些关系，并且在表现它们时并非就所画图形中的实际情形来表现，而是就理念中的本来情形来表现，画图的目的就是要让我们的感官容易认识理念。

所以席勒说："只有在任何地方都没有发生的东西，才永远不会变老。"的确，关于人的本质的知识，传记有较大的价值，尤其是自传；历史在这方面就不行，至少在以一般方式处理它时是这样。一部分是因为传记比历史更准确和更完整地收集资料；一部分是因为在历史中活动的，与其说是人类，不如说是国家和英雄，而历史中出现的个人似乎总不发生作用，他们被四周的情况和环境包围，被紧紧地禁锢在国家的外衣或重重甲胄之下，因此很难突破这些去认识人的活动。另一方面，当我们真实地描述在某一狭窄范围内的个人生活都将表现出人类各式各样的行为，例如少数人的卓越、德行，甚至神圣，还有多数人的邪恶、平庸和奸诈以及某些人不道德的放荡不羁。

此外，我们现在所讨论的问题在现象世界的内在意义方面，不管行动所涉及的对象是重要的还是微不足道的，小到一户农家大到一个王国，都没什么差别；因为所有这些东西的本身都是没有意义的，只有意志受它们影响时，它们才有意义。只有通过它对意志的关系动机才有意义，而把它当作一个东西来看待时，它与其他同样东西之间的关系却与我们无关。

正如直径一寸的圆和直径四千万里的圆，具有同样的几何性质一样，一个村庄中发生的事件与一个王国内发生的事件，从根本上看也是一样的；我们可以研究如何在这两种情形下认识人类。如果我们认为自传中充满欺骗和掩饰，这实在是一种错误。相反，这里也许比别的地方更难说谎。

在单纯的会谈中，掩饰才最容易。的确，虽然听起来好像矛盾，可是实际上比起写信来，在一封信中想要掩饰某些谎言，很不容易。写信的话，写信的人是单独一个人，他只是观察了自己而没有观看外面的世界，遥远陌生的东西不容易接近他。但是，收信的人却在一种写信人不了解的心情下静静地细读它，在不同时间内一再读它，这样才更快地发现其中隐藏的意向。

所以我们从某一作家的书中也很容易认识作者这个人，因为在书中，所有情况的影响都变得更强烈持久，在自传中却不容易掩饰。因此，整个看来，也许没有一本自传不比曾经记载下来的历史来得更真实。叙述自己生平的人，把自己的生平当作一个整体来看，使特殊的变成细小的，近的变成远的，远的又变成近的，影响他的动机萎缩了。他处在自白的地位，这样做是出于自愿；说谎的心理不容易支配他，每个人身上都有一种对真理的倾向，每当他说谎的时候，首先就要克服这种倾向，同时这种倾向占据特别有利的地位。

传记和国史之间的关系可以借下述比较看得清清楚楚。

历史让我们认识人类的境况就好像是从高山上展望能使我们认识自然的外貌一样：我们在一时之间看到很多东西，绵亘的空间，硕大的岩石，但是，在它的特有性质方面，却了解得不多，什么也没认识。另一方面，个人生活的描述却让我们认识这个人，正如当我们走在自然界的树木、花草、岩石和流水间认识自然一样。

同样地，艺术家让我们以他们的眼光来看自然的风景画时，我们更容易认识理念，更容易达到无意志的纯粹认知状态。所以在表现理念方面，诗歌远优于历史和传记。因为在这里，天才也向我们展示魔镜，通过魔镜一切根本的东西都集中呈现在我们面前，并且偶然和无关紧要的东西也被忽视了。

在这里，我们能完成诗人的工作并表现人的理念。因此被表现者也就是表现者。抒情诗和歌曲中的情形就是这样，在抒情诗中，诗人只是生动地感觉自己的情况并描写它。从对象的本质来看，对这种诗而言某种主观性是必要的。并且要表现的东西和表现的人可能完全不同，像其他各种诗歌中的情形一样，在这种诗歌中，诗人多少把自己隐藏在他的表现背后，最后完全消失不见了。

在民歌中，诗人仍然通过全体的语调和比率来表达自己的境况。所以尽管比抒情诗有更多的客观性却仍然有某种主观的东西。这种情形在牧歌中比较少见，在传奇诗篇中更少见，在史诗中几乎没有，在戏剧中也只有一点痕迹。戏剧是最客观的，并且从几个方面看都是诗歌最完全和最困难的形式。

因此抒情诗是诗歌中最容易的，虽然艺术只属于真正有天才的人，而这种人很难见到，但是甚至一个并不知名的人，如果因外界的强烈刺激再经某种灵感提升他的心理能力的话，也可以创造美丽的诗歌。

因为做到这一点所需要的只是生动地感觉自己的情感波动。这种情形可以从下述事实中得到证明，许多诗歌的诞生只是偶然的，在其他情形下，这些诗歌的作者并不知道。尤其是德国民歌，在《魔笛》中有些美妙的民歌，从无数情歌以及其他各民族不同语言的歌曲中也可以得到证明。因为把握一时的心情并将这种心情具体表现于歌曲中，就是这种诗歌的整个成就。

然而整个人类的内在本质都在真正诗人的抒情诗中反映出来，而过去、现在、未来的千千万万人在不断重现的同样境遇中所发现的，或将发现的一切也都在它们中确切地表现出来。同时，由于这些境遇

不断地重现，这些境遇也像人一样永久不变并且唤起同样的感觉，因此真正的诗人的抒情作品虽历经数千年，却仍然真实、有力和鲜活。

但是，如果诗人永远是具有世界视野的人，影响过人心的一切东西，在任何境遇中净化人心，创造伟大作品；人类心胸孕育的一切伟大思想都将是他的主题和材料，自然界的所有存在物也都将是他的主题和材料。

所以，诗人歌颂神秘，也歌颂安逸，可以是阿那克里翁[(13)]，也可以是西利西斯[(14)]，可以写出悲剧，也可以写出喜剧，可以表现宏壮，也可以表现普通心灵，这要看他看重个人心境还是秉承天赋神命。没有谁可以限定诗人应该是什么样的人。高贵的，宏壮的，道德的，虔诚的，这种人或那种人，比如基督徒，更不能因为是这种人而不是那种人就大加责难。

诗人是整个人类的镜子，他们把感受带到所有人的意识之中。在比较客观的几种诗歌中，尤其在小说、史诗和戏剧中，要表现人的理念这个目的，主要是用两种方法达到的：一种方法是真实而深刻地描述重要的人物，另外一种则是创造一种情境使这些人展现自己。正如化学家不但应当显示纯粹的简单元素、化合物，而且也应使它们受那种明显表现其特性的催化剂的影响。同样，诗人不但应当像自然一样忠实地向我们表现那些重要的人物，而且，为了使我们能够认识他们，还应当擅长写简朴而讽刺的诗，把他们安排在那些完全展示了他们特性，并且明显将特性表现出来的境遇中。

所以，这里所说的境遇，称为重要的境遇。在现实生活和历史中，偶然机遇很少带来这种境遇，它们孤立、淹没和隐藏在那些次要境遇中。境遇的意义应当像重要人物的安排和选择那样彻底将小说、史诗、戏剧和现实生活分清楚。不过在两者之中绝对真理是必要条

件，同时诗歌中的人物缺乏连贯性，人物本身的矛盾或一般人类本质的矛盾或事件中的或然性，甚至附属品中的或然性，令人不快的程度正如绘画中画得不好的图形错误的远近配合或不适当的光线明暗一样。在诗歌和绘画中，我们要求对生活、人、世界的忠实反映，只是借描述来让它更清楚，更有意义。

因为所有艺术只有一个目的，就是表现理念；它们之间的主要区别只在于理念下意志客观化的不同阶段。这个区别也决定表现中的材料。因此相隔最远的各种艺术也可能彼此相通。例如，要彻底了解水的各种理念，如果只在没有活水的水池和无波的河流中去看它，那是不够的；只有当水出现在各种不同情况下并受到各种阻碍时，水的种种理念才会完全展示出来。各种不同情况和阻碍的结果让水有机会彻底表现它的一切性质。

这就是当它滚动、冲击、起泡，或喷向空中，在瀑布或浪花中倾泻时，我们会觉得它很美好的原因；也是我们用人为方法限定它，让它从喷泉中喷出时发现它美丽的缘故。因此在不同情况下水会有不同的表现，然而它永远保持本身的特性；向高处喷涌或静如镜面地躺着，对水来说这都很自然，在什么情况下，它就表现出什么样子。

现在我们知道，工程师借水的流质性而完成的，建筑师借石材的刚性而完成的，正是史诗或戏剧诗人借人的理念而完成的。展现每种艺术对象中的理念，以及每一阶段中客观化的意志的理念是所有艺术的共同目的。

在现实世界中表现出人的大部分生活，好像我们平常在池中和河中所看到的水一样；但是在史诗，在描写英雄故事的小说或诗歌和悲剧中，被选择的人物安排在那些能让特性展现出来的环境里，人类的内心深处显示出来了并且可以在一些特别有意义的行动中表现出来。

无论是从效果还是从完成的困难方面来看，悲剧都应被视为诗歌艺术的巅峰，事实上也应被视为诗歌艺术的巅峰。诗歌方面这个最高成就的目的是表现人生可怕的一面，这一点对我们整个思想系统来说都是很重要的，也值得仔细观察。这里向我们表现出来的是那种无法形容的痛苦、人类的悲伤、邪恶的胜利、随机性的支配以及公正和天真无邪者的没落；并且也有世界和人生本质方面的暗示。

这里明显表示出来的是，在意志客观性最高阶段所展示的意志的自我争斗。我们现在所叙述的人类痛苦时常可以看到这种争斗，一部分是由于支配这个世界的偶然机遇和错误，这种偶然机遇和错误在人类身上所表现的便是命运，由于它们的险恶，看起来甚至像是有计划似的；一部分是从人本身产生出来的，由于少数人自我禁欲的企图以及多数人的邪恶和错误。他们身上所具有和表现的是同一个意志，但意志的种种现象却彼此对立、彼此破坏。它会在某个人身上表现得很有力，却在另一个人身上表现得比较微弱；在某个人身上服从理性，并由于知识关系而得到缓和，在另一个人身上则不太服从理性，在某一种情形中，痛苦本身净化个体的自我强化了这种知识，作为个体的自我掀开摩耶之幕不再蒙受欺骗。

这就是看透现象的形式“个体化原理”。建立在这个原理上的自我主义消灭了，所以过去非常有力的动机现在却失去了力量，代之而起的是与世界本质有关的完整知识，这种知识对意志具有一种平静化的效果：忍受顺从。不但舍弃生活，也舍弃生命意志。因此我们在悲剧中看到最高贵的人经历长期的矛盾冲突和痛苦后，放弃曾经热烈追求的种种目的，并且永远放弃人生快乐，自由自在并欢欢喜喜地舍弃生活本身。

卡尔德隆[15]作品中坚定不移的王子如此；《浮士德》中的格蕾琴如此；莎士比亚笔下的汉姆雷特如此，汉姆雷特友人贺瑞修愿意随他而去，但汉姆雷特要他多留一会儿，要他痛苦地活在这个令人厌恶的世界上，去告诉世人关于汉姆雷特的故事并除却他所记得的东西；同样，《奥伦斯的女仆》、《梅西纳的新娘》也是这样；他们都在被痛苦净化以后离开人世。换句话说，在他们心中曾经具有的生命意志消逝以后，自我的价值也终结了。

在伏尔泰的《穆罕默德》中，这种情形真实地表现在快要死去的帕尔米拉对穆罕默德所说的最后遗言中：

这个世界是为暴君而造的，但还是要活下去！

另一方面，所谓悲剧需要劝善惩恶则完全建立在对悲剧本质的误解上面，亦即对世界本质的误解上面。我们在约翰生[16]批评莎士比亚的几部戏剧中很明显地看到这种要求，因为他非常天真地惋惜莎士比亚戏剧：剧中根本没有这种劝善惩恶的表现。实际上莎翁戏剧中缺乏这种情形也很显然，奥菲利亚[17]、德丝蒂莫娜[18]或考狄丽亚[19]有什么地方要受责难呢？只有那种愚笨的、浅薄的、理性主义的基督新教徒或犹太教徒对人生的看法才需要劝善惩恶并在劝善惩恶中获得虚假的满足。

悲剧的真正意义是对更深一层的领悟，英雄们所救赎的不是他们自己的罪恶，而是原始的罪恶，即生存本身的罪过。

“人类的最大罪过是：他出生了。”卡尔德隆所表达的就是这一点。

现在我们已经用符合我们观点的方式讨论过所有艺术，最初讨论建筑及其目的是说明意志在最低阶段的客观化，在这种讨论中意志是质量依据法则定律的无意识倾向，不过在显示重力和刚性间的冲突中意志本身的统一被破坏了。

最后我们讨论悲剧，悲剧告诉我们，意志客观化的最高阶段中，这种极为明显的自相冲突；我们发现另一种艺术，在我们以前的讨论中没有讨论到这种艺术，也不应讨论这种艺术，因为在前后连贯的解释中，这种艺术没有恰当的地位。我所谓的这种艺术是指音乐。音乐与众不同，完全在其他种种艺术之外。在音乐中，我们所认识的不是世上现存事物任何理念的摹本或重复。

然而，对人类内在影响深刻的就是这种伟大、高尚的艺术，同时人类内心深处深深地了解这种艺术是普遍语言，这种语言浅白明晰的程度超过感官世界的敏感度，因此在这种艺术中，的确有更多的东西供我追寻，不仅仅是莱布尼茨[(20)]所谓的算术运算。但是他也不完全正确，因为他只考虑到音乐的外在意义或音乐的形式。可是，如果音乐仅仅如此，它带给我们的满足感，就会像求出算术答案时的那种满足，我们不会看到自我本性的豁然展现，自然也不会有强烈的快乐。

所以，从我们的立场来看，我们应当给音乐赋予更严肃深刻的意义，与世界及我们自己内在的本质相关，算术上的比例甚至转化的结果，包括艺术上的比例都和自我的内在本质有关，不过只是以符号的形式来表现。从某种意义上说，音乐应当和世界有关，正如表现和被表现的东西有关一样，或者说摹本和原本有关一样，我们可以借鉴其他艺术间的类似来推断结论，其他的一切艺术都具有这种特性，整个看来也和它一样地以同样方式影响我们，只是音乐的效果更强烈、更迅速、更迫切、更可靠。

并且它对世界的再现关系必定非常深刻，绝对真实准确，每个人都能立刻理解，同时，它有种可靠的外表，它的形式可以还原为以数字表现的完全确定的规则，正因此它也就无法脱离这些规则，如果脱离的话就不是音乐了。然而音乐和世界之间有可以互相比较的地方，音乐和世界的关系好似摹本和原本之间的关系，不过非常模糊。各种年龄段的人都懂点音乐，可是都无法解释这个现象，如果能够直接了解它，大多数人自会满意了，而对这种直接了解却根本不想获得有关的抽象概念。

过去，我的整个心思都放在各种音乐的印象方面，然后又回到本书所说的反省思维和思想系统上来，我对音乐的内在本质及其对世界的模仿关系就获得一种解释。从两者的类似上看，这是必须假设的。这种解释，对我本人来说已经足够了，也满足了我研究工作的要求，并且毫无疑问，对那些一直相信我并同意我对世界看法的人，都是显而易见的。

然而，我承认，从根本上看这个解释不可能得到证明，这个解释先假设音乐与本性上不可能成为观念的东西有某种关系，还要把音乐当作本身不可能直接表现为观念的原始摹本。

所以，在本卷结束时，我只能陈述一下满意的解释，同时我要让音乐本身以及本书思想对读者产生的影响来决定别人是否接受我的看法。并且为了切合我对音乐意义方面将要提出的解释起见，我认为下述的情形是必要的：我们应该时常听音乐，不应该只考虑我这方面的理论，更要了解我的整个思想系统。

理念是意志的充分客观化。用表现得比较具体的特殊事物，即用艺术品长久以来的表现方式来产生或预示这种理念的知识，是各种艺术的共同目的，不过，只有在认知的主体方面也产生相应的变化方能

达到这个目的。因此所有这些艺术只是凭借理念来间接地把意志客观化；同时，由于世界只是理念在杂多现象中的具体表现，尽管它们受“个体化原理”的支配，但是由于音乐忽视这些理念，完全独立于现象世界之外，完全忽视现象世界，因此即使世界不存在，在某种范围以内音乐仍旧能存在，对其他艺术来说，不可能有这种情形。

音乐也像世界本身一样，是整个意志的直接客观化或摹本，甚至像理念一样其种种具体的表现也构成了个别事物的世界。音乐根本不像其他艺术，它不是理念的摹本，而是世界本身的摹本，而理念则是意志的客观化活动。

这就是为什么音乐的效果要比其他艺术有力得多和透彻得多，其他艺术只表达事物的影子，而音乐则表达事物本身。不过，理念和音乐中客观化的意志表现方式虽然完全不同，但却是同一个意志，在音乐和理念之间虽然没有直接的相似，却必然有可以比较的地方，必然有类似之处。确立这种类似，可以使我们更容易明白这个解释，由于主题不明，这种理解相当困难。

我们在低沉的和声中，在低音中，发现意志客观化的最低阶段，无机自然及行星的物质团块。大家都知道，所有迅速发声而消失迅速的高音都接近低音方面的震动。当低音发声时，高音往往发生微弱的反应，和声学上有个规则，只是那些由于低音震动而与低音同时发声的高音才可伴随低音而运动。这与下述事实相似，即宇宙间所有物体及自然结构都应视为由行星物质逐渐发展而成；行星物质是宇宙万物的支持者和根源，同样的关系也存在于高音和低音之间。低音有一定的限制，超出这一限制就听不到声音。

这一点符合下述事实，即如果没有形式和性质，如果没有一种进一步解释才可以表现理念的势力，也就无法认识物质，说得更普遍一

点，任何事物都不可能完全没有意志。就像某一声音高低度无法和音符分开一样，意志表现的某一阶段也无法和物质分开。因此，我们认为低音在和声学上的地位，正如万物赖以存在，万物借以产生和发展的无机自然在宇宙中的地位。

再者，我们在构成低音和表现调子的主音之间的和声的整个补充部分中，发现意志借以客观化的每个层次的理念。接近低音部分的是低等的理念，仍然是无机的，却是能感知到的现象物；较高的理念则代表动植物界。音节的固定音阶相当于意志客观化各种固定的等级，相当于自然界固定的种类。由于主调关系而产生的音阶违反精确的数学规律，相当于个人违反所属种族的型态。事实上，甚至不产生固定音阶的非完全不协调的和音，也可与因不同种类动物或人和动物相交所产生的巨大畸形相比。

可是对所有这些低音及构成和声的补充部分来说，却缺乏那种只属于表现调子高音的连续进程，它只在变调和急奏中急速、轻快地进行，其他的却只是缓慢的进行，每一部分都没有关联。低沉的声音最缓慢，代表最粗糙的物质。除非它是因双重对位法而转回的低音，否则它的起落只借三度音阶、四度音阶、五度音阶等大音阶而表现出来，从来不借全音阶来表达。

这种徐缓的进程对它来说也是相当重要的；低音部分的急奏或颤音，甚至都不可能想象。相当于动物生命的较高的补充部分，进行得比较快，却没有和声的关系以及重大的进展。所有补充部分的不连续进程及其因规定法则而产生的规律相当于下述事实：在整个无理性世界里，从结晶体到最完美的动物，没有一样具备让生命变成有意义整体的相关意识，没有一样经历过前后相续的心理发展，更没有一样达

到了文化的完美阶段，一切存在物都依据本身的法则并被固定的法则所决定。

最后在调子中，在引导整个曲子而以无限自由进展的主音中，在自始至终表现整体不间断的同一思想的重大关联中，我发现了最高阶段的意志客观化，我发现了理智生活和人类的力量。因为人类秉有天赋理智，所以只有人类才能不断地在实际生活的途径上、在无数可能的情形中瞻前顾后并产生理智生活，理智生活前后相关、连成一体，乐曲中的调子与此相当，调子自始至终具有相当的意向关系。所以调子记载着理智开化的意志的历史。

在现实世界中，这个意志表现为一连串的意志行为；可是调子所表现的还不止于此，调子记载着这个理智开化的意志的最秘密的历史，描写这个意志的所有兴奋、努力、活动，以及所有归属于理性中消极的感情观念而无法借抽象概念来进一步了解的一切东西。

所以，我们常常说，音乐是感情和激情的语言，就像文字是理性的语言一样。柏拉图说，音乐是灵魂被激情感动时模拟出来的旋律运动，亚里士多德也说：

> 虽然节奏和旋律只是声音，它和灵魂却有着怎样的类似呢？

人的本性是这样的：意志永远向前奋进，一个欲望满足了，又产生另一个新的欲望，如此循环不已。

的确，他的快乐和幸福只存在于从希望到满足希望过渡的一刹那，以及从满足到希望产生新的希望的过渡一刹那，得不到满足是痛苦，空等新希望则是烦闷倦怠。调子与此相当，调子的本质是以种种方式不断地从主调音转为其他音，不但变成三度而有力的协和音阶，

而且还转为所有音阶，成为不悦耳的七度音阶及多余度数的音阶；然而，却总是能回到原来的主调音。

在所有这些转调中，调子表现出种种意志活动，但是意志的满足也往往是由于最后重新回到一种协和的音阶，尤其是回到主调音。调子的产生及调子中人类意态及感情的展露才是天才的工作，这里天才的活动比其他任何地方更明显，远离一切反省思虑和自觉意向，天才的活动可称之为灵感。这里像艺术中的其他地方一样，这个概念是没有用的。作曲家让世界的内在本质表露，用理性不能了解的语言表达最深刻的才智，像处在催眠状态下的人说出自己清醒时毫无意识的事物。

所以在作曲家身上所表现的与作为艺术家所表现的差异完全比其他任何艺术家之间的差别更明显。甚至在解释这个奇妙的艺术时，概念也显现出它的贫乏和有限，用概念不容易解释这个奇妙的艺术。不过，我要尽力完成我们的类比推论。正如从希望到满足以及从满足到新希望的过渡的刹那才是人类感到快乐和幸福的时候，同样没有多大转调的快速调子也令人愉快；表现让人痛苦的不协和音而只借许多小节回到主调音的徐缓调子就相当于延滞而难于得到的满足一样，令人忧伤。除了始终保持的主调音以外，没有其他的音能够表现意志造成的延滞、厌倦，这样的结果会很快使人觉得不可忍受，单调而无意义的调子就是这个结果。

快速舞曲简短分明的主题所表现的似乎只是容易获得的一般快乐。另一方面，细密进行、变调多的活泼快速的庄严调子表示追求一个更远的目的，完成更壮大更高尚的活动。缓慢的调子表现轻视一切微末幸福的、伟大高尚活动的痛苦。可是，小调和大调的效果多么奇妙呀！半音阶的变化，引入三度音阶的小调替代大调，立刻就让我们

产生焦急和痛苦的感觉，而大调又立刻让我们摆脱了这种感觉，怎能不让人惊奇?

短调慢板延长最尖锐痛苦的表现，甚至变成一种震撼的哀泣。短调舞曲似乎显示出我们应当轻视的、微不足道的幸福的缺陷，似乎表示辛苦换来的不过是卑下目的。调子无穷无尽相当于自然界个人、相貌和生活过程上的差别无穷无尽。从某一主调转变为另一种完全不同的主调，彻底破坏了与过去事情的关联，就像是死亡让个人终结于此。可是此人身上表现的意志却一仍其旧出现在其他个人身上，不过这个人的意识与前一个人的意识毫无关系。

我们不要忘记，我曾在研究这些对比时指出，音乐和现象没有直接的关系，只有间接的关系，因为音乐从不表现现象，只点出现象的内在本质、现象的本体，即只点出意志。因此音乐并不表现这个或那个具体的喜悦，这个或那个具体的忧愁、痛苦、恐怖、快乐、欢乐或内心的平静。音乐只以抽象方式，在某种程度以内表现喜悦、忧愁、痛苦、恐怖、快乐、欢乐或内心的平静本身，表现它们的主要本质而并不表现附属的东西，也不表现它们的目的。然而从这些抽取出的精华上，我们完全了解了这些情绪。

因此，我们的想象力很容易被音乐所激起，我们希望将直接接触的看不见的主动的精神世界具体地表现出来，让它有血有肉，用类似的实例把这个精神世界具体地表现出来。这是歌词的起源，也是歌剧的起源，因此它决不应舍弃附属地位让音乐只成为表现精神世界的工具，这是很大的误解，也是很不合理的事情；音乐往往只表现生命的精华及其过程中的大事，而决不是这些永远都不能影响主观精神的东西。

正是主观精神特有的这个普遍、确实的特征，让音乐具备很高的价值，音乐的这种价值是我们一切忧伤的万灵丹。因此，如果音乐与文字的关系太密切，如果音乐想要根据实际发生的事件而表现出来，就是想表达一种非本身所能有的语言。没有人能像罗西尼[(21)]那样避免这种错误。所以他的音乐非常明显而完全地表现本身特有的语言，根本不需要文字，只有用乐器演奏时才显现出它的全部效果。

根据以上所说的，我们可以把现象世界或自然界与音乐视为同一东西的两种不同表现，它本身是它们之间模拟的唯一媒介物，因此，我们需要一种知识来了解这个模拟。如果把音乐视为世界的一种表现的话，就是最高级的普遍语言，与普遍概念的关系，很像与具体的特殊事物的关系。不过，它的普遍性并非抽象观念的那种普遍性，而完全是另外一种普遍性并且还具有完全明晰的确定性。

从这方面来看，音乐就像几何图形和数字，是经验上一切可能对象的普遍形式，可以先天应用到经验对象上，然而又不是抽象的而是可以知觉的，也是完全确定的。意志的一切可能活动、兴奋和表现，人类心中所发生的一切思想，理性所包括的一切，消极的情感观念，都可以用无数可能的调子表达出来，但是调子的表达方式总是普遍的，总是具有纯粹形式的，但没有内容，它所依据的总是物自体，而不是现象。

音乐是现象最内在的灵魂，并且看似没有“肉体”。音乐与万物真正本质间的这种深刻关系也说明了下列事实：任何情景、行动、事件或环境的适当配乐似乎展示出最内在的意义，也像是最正确最明显的解释。下面所说的确是实际情形，即凡是专心倾听交响乐的人似乎可以看到生命中一切可能的事情及其内心世界所发生的一切现象，然而

如果他反省一下，却无法发现音乐与心中所发生的事情之间有何相似。

我们曾经说过，音乐与其他艺术都不同，音乐不是现象的摹本，不是意志的完全客观化，而是意志本身的直接摹本。因此，表现为形而下世界的万物的形而上本体，也表现为每一现象的物自体。我们可以把形而下的世界称为外显的音乐，正如我们称它是具体化的意志一样；所以音乐使现实人生和世界的每一情况、每一情景都富有意义，如果音乐的调子类似于特定现象的内在精神，就更是如此了。

考虑到这种音乐成为意志的直接客体化的情形，我们可以把一首诗放进音乐中而成为歌曲；或将明白易见的图画摆进音乐中成为哑剧；或将两者放入音乐中而成为歌剧。这种人生情景配合音乐的普遍语言，决不是因为和音乐有必然关系或有必然相应的关系；歌剧中的歌曲与主观精神的关系只是随意选取的实例与普遍概念之间的关系。从现实的确定方面来看，它们所表现的就是音乐以纯粹形式的普遍性所表现的。

因为在某种范围以内调子也像普遍概念一样，是从现实中抽象出来的。那么，这个现实世界，这个具体事物所在的现实世界，为概念和调子的普遍表达提供知觉对象和具体事例。从某方面来看，这两种普遍彼此对立；因为所包含的具体的特殊事物只是最初从知觉中抽象出来的形式，好像是事物分离的外壳。严格说来，它们是抽象物；相反，音乐则表现在先于一切形式的最内在的事物中心。这种关系可以用经院派的术语来表达，概念是后于个性的共性，但音乐则表现先于个性的共性，而现实世界就是内在于个性中的共性。

对配上诗的调子来说，配上这首诗中所表达的其他同样任意选取的共相的实例，同一曲子可以适用许多诗歌，这也是歌舞轻喜剧可以

存在的原因。我们曾经说过，一般而论，乐曲与可见图画之间只有根据下述事实才能发生关系，两者只是世界同一内在生命的不同表现。现在，在此类特殊情形下，一旦有了这种关系，作曲家用音乐的普遍语言表现构成事件中心的意志的感情时，歌曲的调子、歌剧的音乐就有意义了。

但作曲家在两者之间所发现的类似必然是从理性所不知道的有关世界本质的直接知识中得来的，必然不是借助概念作用而有意产生的模仿品，否则的话，音乐就没有表现意志的内在本质，而只是不完全地模仿意志的现象。所有特意模仿的音乐都是这样完成的，例如海顿的《四季》，还有《创世记》中的许多章节都直接模仿外界现象，还有他所有的战斗曲子也都是如此。

我们要彻底排除这种音乐。所有音乐无法形容的深度浮现在我们的意识之中，成为一个我们深深相信却远离我们的天堂幻影，虽然完全了解却无法解释，这种无法形容的深度来自下述事实，即音乐储藏了我们内在本质的一切感情，却完全缺乏现实性而远离感情的痛苦。音乐需从它直接的特殊范围内排除荒谬的现象，也应以下述事实来解释：它的对象不是唯一产生欺骗和荒谬的观念。它的对象是意志，而这是最重要的，因为这是一切所依赖的。

我们从反复唱奏中见到音乐语言的内容如何丰富、如何富于意义，但文字作品中的同样情形却不能让人忍受，在音乐中却是非常恰当的，为了要完全了解它我们应当听两次。

在对音乐的这种解释中，我一直希望明白表示，音乐是以完全普遍的语言以同样的材料、单纯的声音力求用最大的确定性和真理来表现世界的内在本质或表现世界的本体，我以观念来思考这个本体，意志是世界内在本质的最明显的表现。再者，根据我的观点和主张，哲

学只是以非常普遍的概念对世界本质做出完全而确切的重现，只有这样才能看到那到处适宜并且可以应用的整个本质。

如果我们可以完全正确而彻底地解释音乐甚至扩展到具体的特殊事物，这也是对以概念来表示的世界的充分解释，因此它将是真正的哲学，凡是同意我的看法而采用我的思想方式的人都不会认为这有什么矛盾之处。

上面所引的莱布尼茨的话可用下列方式表达以适合我们对音乐的较高观点：音乐是一种下意识的形而上的运算，心灵在运算中不知不觉地进行着哲学的思考。

所谓认知往往是表示已用抽象概念确定下来的东西。但是由于种种方式而证实的莱布尼茨所说的话，如果谁用音乐的审美或内在意义来看，或者只从外在的纯粹经验的立场来看，音乐就只是直接以具体数字及数字之间的复杂关系来对世界进行理解的工具，否则我们只能用抽象概念来间接认识它们。所以如果把这两种对音乐的观点合起来，我们可以得到一种数的哲学，就像毕达哥拉斯的数的哲学，然后再从这个意义上来解释塞克斯都·恩披里柯引用的毕达哥拉斯学派的话。所有事物都类似于数字，也都遵循一些数理规则。

最后，如果我们用这个观点来解释上面所说的和声与调子就会发现，对自然未加解释的纯粹道德哲学如苏格拉底所希望建立的道德哲学，就好像没有和声的单纯调子；反过来说，如果只有物理学和形而上学而没有伦理学就等于没有调子的和声。现在我要在这些粗略的观察之外再对音乐与现象世界的类似方面略加说明。

我们曾在本书第二卷中发现，意志客观化的最高阶段是人，但“人”是不可能单独出现的，要假设人以下各个阶段都存在，而这些阶

段之下又要假设更低阶段的存在。同样，直接使意志客观化的音乐正如世界一样，只有在完全和声时才是完美的。

为了获得最完美的效果，调子的主音需要伴以其他声音，甚至包括被视为一切声音之源的最低音。调子成为和声的一部分，只有当和声在完全和谐的整体中融入乐曲时，音乐才表现出它所希望表现的东西。因此超越时间的唯一意志只有在上升等级中显示其本质，在所有阶段的完全结合中才能完全客观化。

下面所举的类似也是非常明显的。我们在本书上一卷中看到，尽管所有意志现象在种类方面彼此适应并构成各自的目的，然而在这些个别现象之间仍然有不断的矛盾冲突，这种矛盾冲突在每一个阶段都看得到，而且使世界成为同一意志所有的具体表现不断斗争的场所，因此可以见到同一意志的内在自我矛盾。

在音乐中也有相似的情形，完整、纯粹、和谐的音乐不但在自然法则上是可能的，从算术学上看也是成立的，表现声音的数字有其自身的合理性。在任何音阶中，所有五度音阶都不会和2～3主调音有关，所有大调三度音阶都不会和4～5主调音有关，所有小调三度音阶都不会和5～6主调音有关，余此类推。因为，如果它们和主调音有正确的关系，彼此之间便不再有这种关系。例如，五度音阶必定是小调三度音阶到三度音阶等。音阶上的音符可以比之于舞台上的演员，演员时而要扮演这个角色，时而要扮演那个角色，音符也是如此。

所以，我们无法想象确切的音乐结构，更无法将之制造出来。因此所有的音乐都不是完美无瑕的，只能将它所必要的不协和音分散在所有音符之间，也就是说，只能借助调率来隐藏这些不协和音。关于这一点，请看克拉尼[(22)]的《声学》与《音响学概论》。

我还可以说明人类察觉音乐的方式，人类只有在时间中，只有通过时间才能察觉音乐的存在，与空间无关也不受因果知识的影响，因此无所谓知性理解的问题；声音使我们产生美感印象，并不像知觉情形下那样强迫我们追究它们的原因。不过，我不希望把我的讨论拉长，在本卷中，我对某些问题也许已经说得太过详细，或对某些事项讨论太多。

但是，我的目的使我不得不如此，如果我们不想忽略那很少被人充分认识的艺术的重要性和高度价值的话，人们便不会反对我这样做。根据我们的看法，如果整个可知的世界只是意志的客观化和反映意志的镜子；如果在我们单独审视表象世界而摆脱一切意欲的束缚，只让表象世界占据我们的内心时，表象世界是人生中最使人快乐和唯一天真无邪的一面。

我们应当把艺术视为人生这一面的更高阶段，也视为人生这一面更完美的发展，因为艺术所完成的主要是可知世界本身所完成的，只是更为集中、完美，也更加具有目的和睿智，因此可以说是生命的花朵。如果整个表象世界只是可见的意志，艺术品就是要使这可见的意志更明显。艺术品是暗箱，可以使对象更清楚，我们观察对象时能更清楚的了解，就好像是《汉姆雷特》里的剧中之剧，舞台上的舞台。

我们从美的事物中感受快乐，艺术带来对人生的慰藉和艺术家的热情。天才对艺术的感受比一般人敏锐，天才意识愈明显，感受的痛苦就愈多，这个优势是对天才的报酬补偿，也是对不同种族的人际枯寂的补偿，这些都是由于下述的事实，生命的本质、意志，人生是不断的愁苦，既不幸又恐怖。相反，如果只有纯粹静观的表象，如果只有为艺术摹写的表象而摆脱痛苦，就在我们面前呈现出一幕充满意义

的戏剧。世界可知的一面让任何艺术中的世界摹本成为艺术家的要素。

艺术家不得不静观意志客观化的一幕戏剧，他置身于外，永远不厌倦于静观此剧，也永远不厌倦于摹写它；同时，他担负起创作戏剧的一切代价，他本人就是客观化的意志，永远处在痛苦中。现在，对世界内在本质的纯粹、真实和深刻的认识对他来说已成为一种目的：他就停留在此。

所以，对他来说，这种认识不会成为意志的寂灭者，不像第四卷中所看到的圣者那样达到放弃一切的超脱境界；戏剧没有使他永远摆脱生命的烦恼，只是获得暂时的解脱，对他来说，不是人生解脱之道，只能从其中获得一时的慰藉，直到他的力量因此种静观而增加，最后对此幕戏剧感到厌倦时而抓住真相为止。拉斐尔的圣西塞里亚可以视为这种过渡的代表。那么，现在为了把握世界的真相，我们要转入第四卷了。

注释

(1) 即把世界看作由心识而起，离开主体的认识作用就不存在，所谓“对象”两字就含有“作为主体的对象”的意义，英文“Object”这个词可解释为“物”，也可解释为“对象”，就其本身来看为物，就其与人类意识作用发生关系来看，就是对象。

(2) 殊相是指个别存在的事物。

(3) 托马斯·潘恩（1737～1809），美国政论家，出生于英国，著有《人权论》。

(4) 奥西安，3世纪左右传说中盖尔人的英雄、吟唱诗人。

(5) 高齐（1720～1806），意大利剧作家。

(6) 潘达隆，意大利喜剧中戴着眼镜，穿着窄裤管和拖鞋的糊涂滑稽老丑。

(7) 如果对下一卷没有了解，就无法理解这句话。

(8) 希腊神话中，伊赛昂因企图诱惑宙斯的妻子赫拉而被打入地府，绑在永远回转的火轮上。

(9) 希腊神话中，坦达拉斯因将其子佩罗普斯之肉供祭诸神，而死后遭受惩罚被丢在冥府塔塔罗斯湖中。当他想喝水解渴时水位却下降，想摘果子充饥时树枝却上升，饱受饥渴的煎熬。

(10) 雷斯达尔（1628或1629～1682），荷兰画家。

(11) 恩培多克勒（前495～约前435），古希腊哲学家、诗人。传说他投入埃特纳火山而自杀。

(12) 文克尔曼（1717～1768），德国艺术史家、美学家。

(13) 阿那克里翁（约前6～前5世纪），古希腊诗人。

(14) 西利西斯（1624～1677），德国神秘主义的宗教诗人。

(15) 卡尔德隆（1600～1681），西班牙剧作家。

(16) 约翰生（1709～1784），英国作家，为当时文坛的泰斗，他曾费时7年独力完成睥睨英国文坛的《英语词典》。尤以他的朋友包斯威尔整理其对话而成的《约翰生传》最出名。

(17) 奥菲利亚，莎翁《汉姆雷特》剧中人物，受汉姆雷特冷落，更被父亲追杀，溺水而亡。

(18) 德丝蒂莫娜，莎翁《奥赛罗》剧中人物，她的黑人丈夫奥赛罗怀疑妻子对他不忠，因而活活将她闷死。

(19) 考狄丽亚，莎翁名剧《李尔王》中李尔王的三女儿，唯一忠心于李尔王的人。

(20) 莱布尼茨（1646～1716），德国数学家、哲学家。他认为一切事物皆由单子构成，单子是绝对单纯且完全独立的存在，因此他的哲学被称为“单子论”。

(21) 罗西尼（1792～1868），意大利歌剧作曲家。

(22) 克拉尼（1756～1827），德国物理学家。

卷四　意志世界再论

第二方面　达到自觉状态时，生命意志的肯定和否定

四

37

我希望前面三卷已使读者明确了解表象世界完全是意志的反映、再现，在表象世界中，意志的自觉一步步趋向明显和完整，最高阶段是人类，不过，人类的本性只有通过一套相互关联的行动才能获得彻底的表现。理性可以使这些行动达到自觉的境地，让人类不断以抽象的方式综观全体。

从意志本身来看，意志是一种不自觉的、连续的盲目冲动，正如我们在无机界和植物界及其法则中所看到的一样，也像我们自己生命中的生物部分一样，这种盲目冲动的意志通过表象世界的附加物获得有关本身意志活动及所欲求的东西。这种东西不是别的，就是表象世界，就是生命。

所以我们说现实世界是意志的反映，是意志的客观表现。由于意志所欲求的往往是生活，而生活又是观念的表现，所以如果我们不说“意志”而说“生命意志”的话，那是同语反复了。

意志是物自体，是内在的内容、世界的本质。

而生命、可见的世界、现象，却只是意志的反映。

所以，生命因意志而起，与意志如影随形。如果意志存在，生命、世界也就存在。所以生命就是确保生命意志，只要我们满怀生命意志，就不必对自己的生存感到恐惧，即使面对死亡时也应镇定。诚然，我们看到个体的生生灭灭，但个体只是现象，它只在充足理由原则和个体化原理分不开的知识上才存在。当然，对这种知识来说，个体由此获得生命而把生命当作一种赐予，但实际上个体来自无，因此死亡让这种赐予丧失了，最终化归于虚无。但是我们希望从哲学的观点来看生命，换句话说，就是根据生命的理念来看生命，在这个范围内我们将发现，意志、一切现象中的物自体、知觉这些现象的认知主体根本不受生死的影响。

生死只属于意志的现象，因此也只属于生命；意志现象必定表现在生生灭灭的个体上，并成为时间形式中出现的无常现象。这种现象背后的东西本身根本不知道时间的存在，但必须以我们所说的方式表现出来，以便使它的特性客观化。生死都属于生命，是两个彼此相互平衡的现象，或者说，生死是生命现象的两极。

在所有神话中最富于智慧的印度神话把死亡现象归结为破坏之神，如三位一体之神中最罪恶、最低下的湿婆神象征创造生殖，毗湿奴象征维护保存；就是说，不但以骷髅项链作为宇宙破坏者湿婆的象征，也以男性生殖器作为他的象征来说明生死现象，男性生殖器是生殖的象征，这是表示与死亡对立。这告诉我们，生殖和死亡是两个根本相关的现象，两者相互冲突、相互抵消。

同样的感情促使古代希腊罗马人装饰他们昂贵而雕刻精美的石棺，正如我们现在所看到的一样，这些石棺上雕刻着飨宴、舞蹈、结婚典仪、狩猎、狂歌热舞等；这样他们表现着生命的热情，不但借这

种狂欢和运动把生命的热情摆在我们面前，而且还借肉体的逸乐来表现，甚至表现人羊神和山羊的性交。

显然他们的目的是用最动人的方式来让人忘却个人死亡的悲伤而显现出自然的不朽生命，因此虽没有抽象的知识却告诉我们整个自然都是生命意志的现象和完成。这个现象的形式是时间、空间和因果关系，这些个体化作用而带来一种结果：个体必将生生灭灭。个体只是生命意志的特殊表现，但个体生灭对生命意志的影响并不比个体死亡对整个自然的损害更大。因为“自然”关心的不是个体而是族类，自然尽量保存族类，自然给族类提供丰富的种子和生殖冲动的巨大力量。相反，对“自然”来说，个体既无价值也不可能有价值，因为自然王国是无限的时间和空间，也包括这些无限杂多的可能个体。所以自然让个体毁坏，不但有千千万万的方式使个体因偶然事故而遭受毁灭，而且注定如此，自然在完成保存种族的目标时，就使个体陷入趋向毁灭的命运。

自然只表现下述伟大的真理：只有理念才是实在的，个体没有实在性，换句话说，只有理念才是意志的彻底客观的表现。现在既然人就是自然，就是达到最高意识阶段的自然，而自然又只是客观化的生命意志；凡是了解而持有这个观点的人，一旦想到自己和友人的死亡时，把目光转向自然的不朽生命就可以自我安慰，因为他自己就是自然。这就是具有男性生殖器象征的宇宙破坏者湿婆的意义，也是古代雕刻着光辉生命情景的精美石棺的意义。

我们要特别认清，意志现象的形式或者说生命或实在的形式只存于现在，不是未来也不是过去。生命的形式只存在于概念中，如果遵循充足理由原则，就只存在于知识的关联中。没有人生活在过去，也没有人会生活在未来；“现在”是生命的唯一形式，也是永远不能从生

命中拿走的可靠财富。“现在”永远和它的内容同时存在，两者永远固定、决不动摇。

生命固定于意志之中，而“现在”则固定于生命之中。当然，如果我们想想过去数千年，想想这数千年中千百万的人，我们会问，他们是什么样的人？他们变成了什么？但是另一方面，我们只要回想自己过去的生活，并想象、回忆过去的情景，然后再问问，过去的整个生活情景是什么？它变成了什么？过去的生活对我们来说是怎样的，对千百万人的生活也是怎样的。我们是不是应该假设，因“过去”被死亡所决定，所以我们才能够获得新的存在呢？我们自己的过去，过去中最近的一段时间甚至昨天，在现在看起来只是空虚的幻梦，千百万人的过去也都是如此。

过去是什么呢？现在又是什么呢？反映生命的意志和摆脱意志的知识，通过知识在生命的镜子里清晰地看到意志。凡没有认识这一点的人，或不愿意承认这一点的人，一定要在上述关于过去许多世代人类的命运问题之外提出下述问题：为何这位提问者能得此大幸，认识这种宝贵的、匆匆即逝的和唯一实在的现在？

当那好几百代的人，那些世代英雄和哲人都在过去的黑夜里湮没无闻、化为乌有、无人知晓的时候；可是他，他那渺小的我，为什么还存在着呢？当然还可以这样问：为什么这个现在，他的现在，到目前还能存续不断，为何没有随着时间流逝而消失殆尽呢？

当提问的人问得如此奇特甚至有些怪诞时，他是把生存和时间作为互不依存的独立存在物来看待的，是把他的生存看作投入在他时间之中的实存活动来看待的。实际上，他是假定了两个现在：一个客体，一个主体，并把两个“现在”合到一起。事实上，却只有以时间为

形式的客体和不以充足理由原则的任何一种形态为形式的主体，这两者的接触点才构成现在。

但是就意志已变为表象来说，一切客体皆是意志，而主体又是客体的对应物；可是真实的客体既然只在现在中才有，过去和未来只含有概念和幻象，所以现在意志现象的基本形式和意志现象分不开。唯有“现在”是久居不动的。在经验的体会中比一切存在物都缥缈虚空的现在，一旦不能放在直观经验的视角中来审视，非要借助什么形而上学的眼光，现在就不再流动而是变成僵硬停滞的时间坟墓。

“现在”的内容是什么？这要看内容的来源。促生这种内容并承载内容的就是：生命意志，或者说自在之物。但生命意志、自在之物，除了是我们自己，还能是什么？不管说“我们自己”，还是“自我”，不都是生命意志、物自体、自在之物的同义词吗?

凡是在已经过去或尚待出现之际生生灭灭的东西都是借自现象的，使生灭有可能的形式都属于这种现象。“过去是什么？过去就是现在。将来是什么？将来就是过去。”人们说这些话，严肃而恭谨，不是当作比喻而是就事论事来理解的。生命是意志牢牢把握的，而“现在”又是生命牢牢把握的。

所以任何人都能说：“我始终是‘现在’的主人，它将和我的影子一样永远伴随着我；我从不惊讶‘现在’究竟从何而来，为何恰好处身当前。”我可以把时间比作一个永远转动的圆圈：不断下沉的半边好比是过去，不断上升的半边好比是将来，而水平切线和圆周接触之处就好比是没有延展痕迹的现在。切线并不随着圆圈旋转，“现在”是客体和主体相接的点，它不是可知现象，却是一切可知现象的条件。时间像永不止息的河流，而“现在”则是河水流过的石头，但河水没有把石头

冲走。作为物自体的意志和认识主体一样不受充足理由原则的支配，认识主体就是意志本身以及意志的表现。

对意志来说，生命是确定的，生命的现象是确定的，同样，“现在”也是确定的。所以我们不必探讨出生之前的过去，也不必探讨死亡之后的未来；我们要认识“现在”，要认识这个表现意志的形式。

现在不会摆开意志，意志也不会摆开现在。所以，如果生命真能令人满足，凡是以各种方式肯定生命的人就都认为生命是无限的，除了对死亡的恐惧并把死亡当作幻象，幻象可能剥夺“现在”，让他变得愚笨、畏惧；这是时间方面的幻象，与空间方面的幻象相似，空间幻象让每个人都以为自己在地球上所占据的位置居上，而其他所有地点则都处下。同样，每个人都把现在和自己的个体连在一起，以为整个现在完全在此并且也以为过去和未来是没有“现在”的。

但是正如地球表面每一个地方都是向上一样，整个生命的形式也都是现在，因死亡夺去我们的现在而害怕死亡，正如害怕自己可能从地球表面滑倒一样愚蠢。

“现在”是意志客观化最重要的形式。“现在”把时间分割，从两个方向无限地延伸，好像数学上的点一样，并且固定不动；像没有凄冷的夜晚而永远处在正午时刻一样，太阳似乎将沉入黑夜的怀抱，其实是不断燃烧。所以，如果一个人对死亡恐惧，以为死亡是自己末日的话，就好像他以为太阳会在夜里大叫：“伤心呀！我沉入了永久的黑夜。”

相反，凡是背负着生命重压的人，凡是对生命抱着希望并肯定生命却憎恶生命的痛苦，尤其是无法再忍受艰苦命运的人，无法从死亡期求解脱，也无法以自杀来改进自己。冥府的阴森凄冷诱惑着所有

人，并成为安息之地的虚假外表。大地夜以继日地转动，人一个一个地死去，但太阳依旧照耀着，永远日正当中。

对生命意志来说，生命是确定的，生命的形式是无穷的现在，尽管个体、理念的现象在时间中生生灭灭，像瞬息即逝的梦幻，从不长久。因此，纵使我们早已知道自杀是一种徒劳无益的愚蠢行为，但是当我们进一步探讨时，更会觉得自杀是一种可耻的行为。

这一点，我们已经认识得很清楚，虽然意志的特殊现象在时间上有起始有终结，但作为物自体的意志本身却并未受到影响，与一切对象相关而不被认知的主体也没有受到影响。对意志来说，生命永远是确定的。这一点不应算是不朽论，因为永久并不比短暂更需要意志或认知主体，也并不更需要世界的灵魂之窗。两者都是只在时间中才有效的属性，而意志和纯粹的认知主体却在时间之外。

从我们以前所表现的观点来看，个人的自我主义，这种由认知主体所启发的特殊的意志现象不能为他永远存在的愿望带来满足和慰藉，正如他不会因为知道自己死后永恒世界仍存在而感到满足和慰藉一样，知道自己死后这个世界仍旧存在，这一点正是客观视角的同一观点，也是时间视角的同一观点。

只有在当作现象时个人才是短暂的，但是在作为物自体时个体则是超时间的、无限的。但只有当作现象时，个人才和世界上其他的东西不同；如果作为物自体，就是出现于一切东西中的意志，死亡打破了把意识和其他意识分开的错觉：这就是不朽。长生不死只属于物自体，对现象来说，朽灭是必然的命运，无处可逃。

因此又产生了下述情形，我们自认为的不朽不灭的意识作为明白清晰的知识，的确让我们想到死亡时却不会毒害理性的生命，因为只

要它面对生命并注意到生命，这个意识便是一种对生命的爱，这种爱维持万物生存并使万物生生不息、长存不朽，然而却不会使人避免死亡恐惧的侵袭，而当某种特殊情形刺激人联想到遭遇死亡的威胁时逃避死亡的种种方法，他就是在考虑死亡。正如只要他认识那种生命时就不得不承认生命中的不朽一样，当他面对死亡时也不得不承认死亡的事实，即不得不承认时间中的特殊现象在时间中的终结。

我们在死亡中所恐惧的根本不是痛苦，痛苦是死亡以前的事，我们时常借死亡来逃避痛苦，正如有时候在相反情形下，虽明知死亡即将来临却只为暂时逃避死亡而忍受极大痛苦一样。我们把痛苦和死亡区别为两种完全不同的灾祸。我们在死亡中所恐惧的是个人的终结，同时，由于个人是生命意志的特殊客观化，个人的整个本性都与死亡搏斗。

现在，当我们的感情陷入无助迷茫之时，我们的理性就参加进来，克服不利影响从而让我们达到更高层次，从这个较高层次来看，我们所想的不再是特殊的东西而是全体。所以在这个观点之下获得本书已达到而过去未曾超越的关于世界本质的哲学知识也能克服对死亡的恐怖，克服的程度则视个人思想力量比感情力量大到什么程度而定。

如果一个人彻底了解我们早就提出的真理，但未从本身经验或更深一层的领悟中认识痛苦乃生命的必需，如果他在生命中寻求满足自己所希望的一切东西，能平静而审慎地希望自己的生命像向来所了解的一样，永远存在而且不断更新，如果他对生命的爱非常强烈，强烈到足以让自己愿意接受为了追求快乐而带来的一切艰苦和不幸。

这种人定会无所畏惧。他会心怀知识无动于衷地等待即将来临的死亡。他会把死亡看作虚假的幻象、没有力量的幽灵，这些使弱者害

怕，对他却毫无力量，他知道自己就是具体地表现整个世界的意志，他永远相信生命，也永远相信意志现象唯一特殊形式的现在。他不会因为无限的过去或将来而害怕，会把过去或未来当作摩耶之幕的空虚幻象。

因此他对死亡不会恐惧，就像太阳不会对夜晚恐惧一样。在《薄伽梵经》中，当有修将军看到成列的军队时深感良心不安，灰心丧气地希望放弃战争以避免成千上万的人死亡时，克里修那便提醒这位弟子坚定意志。克里修那使他认识到不必为死之忧而拒绝战争，成千上万人的死亡不能再阻止他了；于是，也发出战争信号。在歌德的《普罗米修斯》中，尤其是当他说下面这段话时——

我坐在这里，用自己的形相
塑造人类，
一种像我自己的种族，
受苦，哭泣
像我一样，
你们看不到
欢乐、享受的美好愿景。

所谓“意志的自我肯定”，意思是说，在意志的客观表现中，在意志客观化于现实世界和生命的过程中，意志所具有的本质使它明显地成为表象，这种认识根本没有阻碍生命的意志力；但是具有这种认识的意志却自觉而深思熟虑地欲求生命。如果获得这种知识时意志力终结了，生命意志的否定倾向就表现出来了，因为具体现象不再是意志活动的动机，但因认识理念而形成的关于世界本质的知识，即意志的反映却成为意志之火的熄灭者。经过这样自由化活动以后，意志自行抑制了客观化。

这些不常见的概念，如果用一般方式来表示就很难了解；但是我们希望通过即将提出的对现象的解释尤其是关于行动方面的解释来理解这些概念，这些对现象的解释一方面表现意志各个阶段的肯定，另一方面又表现各个阶段的否定。因为两者都是从知识来的，不过不是从以语言文字表达的知识来的而是从活的知识来的，这种活的知识只是以行动和行为表示的，也是不受独断见解影响的。

我的目的只是显现两者并使两者成为清晰的理性知识的对象，不是规定这个或规定那个，这样不但显得笨拙也没有用；因为意志本身是绝对自由和完全自决的，也无任何法则可循。在我们继续前面所说的解释以前，先要解释并确切界定这种自由及其与必然之间的关系。而且生命问题应该与意志及其对象有关。通过这些我们更容易了解现在所追求的知识的内在本质，更容易了解行动方法的道德意义的内在本质。

38

所谓意志是自由的，这种看法来自下述事实：根据我们的观点，意志是物自体，也是一切现象的内容的实质。一切现象也都是绝对服从充足理由原则的四种形式的。同时，必然性和特定理由的结果，完全相同，彼此通用，所以，一切属于现象的东西，换句话说，成为个别认知主体对象的一方面是理由，另一方面也是结果；同时在性能方面，是由绝对必然性来决定的，所以在任何方面都不能和现在的情形有异。因此自然界的全部内容，一切自然现象完全是必然的，而每一部分、每一现象、每一事件的必然性都可以证明，我们一定可以找出产生它的理由。这一点没有例外，因为充足理由原则具备无限有效的结果。

不过，另一方面，对我们来说，同一个世界中的一切现象都是意志的客观表现。而意志不是现象，也不是表象或对象，而是物自体，因此不服从一切对象形式的充足理由原则。因此不是任何理由所决定的结果，也没有必然性，换句话说，是自由的。正确地说，自由概念是个消极的概念，它的内容只是对必然的否定，对结果和理由之间根据充足理由原则产生的关系的否定。

现在，我们明显地看到，解决自由和必然之间的矛盾的方法，近来常常有人讨论这个问题，不过据我所知，他们的讨论不清楚、不充分。就作为现象或对象来说，一切东西都是绝对必然的；本体是意志，而意志则是彻底自由的。现象、对象必然无法改变地取决于不容间断的因果关系链条。但是这个对象的普遍存在和特殊本质就是对象中显示的理念、对象的特性，是意志的直接的具体表现。

因此和意志的自由一致，对象可能根本不存在，从根本上看，对象可能是和实际情形完全不同的东西，不过在这种情形下，作为其中一环并为同一意志具体表现的整个关系链条也会完全不同。但是如果一旦存在，就一定会进入因果关系链条中并永远取决于关系链条，既不能变为别的东西，不能改变自己，也不能脱离这个关系链条，更不能消灭；像自然界其他部分一样，人也是意志的客观表现；所以，我们所说的一切也可以用在人身上。

正如自然界一切东西都有其力量和性质，而当这些力量和性质受到外来因素的影响时就以一定方式发生反应并形成本身的特性一样，人也有性格，种种动机必然导致种种行动。他的经验性格表现在这个行为的方式中，他的理性让意志也表现于这个行为方式中。人是意志最完全的表现，同时像我在本书第二卷中所解释的，人需要较高程度的知识的帮助来保存自己，在这种知识中，我们可以看到在一种表象

形式下，关于世界本质完全充分的摹本，这是对理念的了解，是世界的明镜，像我们在本书第三卷所认识的。因此在人类身上，意志可以达到充分的自觉，也可以明确而彻底地了解自身的本质，就像在整个世界中反映出来的一样。

在前卷中，我们知道，艺术产生于这种知识的实际显现；而在全书最后结束时，我们更会看到，由于这种知识的关系，意志可能表现出彻底的自我否定的倾向。在其他情形下，决不能表现于现象中的自由，在这种情形下却表现在现象中了，同时由于废除现象基础中的本质而后者却仍然存在于时间中，这就产生了现象的自我矛盾并在这种方式下表现出神圣和自我牺牲的现象。

但是只有在本书结束时才能充分了解这一点。刚刚所说的只是从下述事实中粗略地表现人如何与意志的其他一切现象不同，这里所谓的事实是指：自由只属于物自体、意志，和现象相矛盾的那种独立于充足理由原则的情形在人类身上也可能表现在现象中，不过它必然表现为现象的自我矛盾。在这个意义上说，不但意志可以称为自由的，人也是自由的。

只有通过将要发生的一切才能明白应该如何去了解这一点，目前我们要完全离开这一点。因为，首先我们要认清一个错误的看法，即认为个人行动并没有必然性，认为动机的力量不像原因的力量那样确定，不像从前所提出的结论那样确定。如果离开前面提到的特殊情形，意志的自由根本不会直接涉及现象，甚至在现象达到最明显地步的情形中也是如此，因此也不会涉及具有个性的理性动物，更不会涉及人类身上。

虽然人是一种自由意志的现象，但是人决不自由；人是由意志决定的现象，同时由于人受对象形式即受充足理由原则的支配，人在许

多行动中的确表现了意志的统一，但是由于意志活动本身超时间的统一，许多行动显示出和某种自然力量的法则一致。

不过，可以在人身上及其所有行为中看到的就是自由意志活动，自由意志活动和人之间的关系就像概念和定义之间的关系，人的每一种个别行动应该归因于自由意志并在意识中直接显示。所以像本书第二卷中所说的，每个人都先天地认为自己的个别行动是自由的，每一次行动都是可能的，他只是从经验和基于经验的思想中了解到自己的行动绝对必然地产生于一致的性格动机。

我们发现，没有受过教育的人由于只受感情的支配，所以在种种特殊的行动中显然主张完全的自由，可是所有时代的伟大思想家和比较有深度的宗教教义却都否定这一点。如果一个人明确地了解，人的整个本质是意志而人本身只是意志的现象，同时即使从主体来看，现象也是以充足理由原则为其必然形式，充足理由原则是以“动机法则”的方式出现的。当某一特定性格得到动机时，如果我们怀疑某一行动的必然性质，就显得太荒谬，就像我们怀疑任何三角形的三角之和等于两直角之和一样。

从理智的态度来看意志，就会在意志的经验的比较自由方面产生错误，也在意志特殊活动的自由方面产生错误，这与事实不符。事实上，作为物自体的意志，原始、独立，并且当我们感觉到它的原始、绝对以后，随之而来的必然是它的自觉活动，不过它们早就被决定了。理智只是从经验中认识意志的最后决定；所以当遇到需做选择的情形时，理智没有任何数据也可以预知意志将做出何种决定。

因为理智只会通过意志的活动来认识经验性格，却不会认识理智的性格，根据理智性格，当遇到几种刺激时只能有一个选择，因此也必然只有一个选择。所以，对理智来说，在某一特定情形下，意志似

乎可以做两种完全相反的决定。但是这种情形好像我们看到一具失去平衡两边上下起落不定的天平时，说"它可能落到右边，也可能落到左边"一样。这一点只能具有主观的意义，实际上也是指"就我们所知的数据而论"。从客观立场看，一旦失去平衡，下落的方向必然确定。因此一个人意志的决定，只有在旁观者看来是不确定的，只有从自己的理智来看是不确定的，对认知的主体来说却是相对的和主观的。

另一方面，客观地来看，当认知的主体遇到任何需做选择的情形时，其决心是确定而又必然的。但是只有通过决心才能认识这个决定。的确，当我们处在一种尚未到来而只是希望的情况下，面对任何困难和重要选择时，我们就获得一种经验的证明，这个时候我们什么也不能做，只能保持被动。

现在，我们想想，当某些情况中意志给我们自由活动和选择的机会时，我们会怎样做。一般地说，理性深思熟虑的远见要我们做出某一决定，可是我们的直接意愿却倾向其他决定。只要我们保持被动，理性的一面似乎希望保持优势；但是当行动的机会来临时，直观如何强烈地影响我们。到那时候，我们会很冷静地思考正反两面以便彻底看清两方面的动机刺激，当时机来临时每个动机都会尽量影响意志，如果一切动机都对意志有适当的影响力，理智方面的错误就不会使它做出不适当的决定。

两种相反动机刺激明显表现出来是理智唯一有益的选择。理智被动地并且带着好奇心等待实际的决定，好像是外来的似的。从它的观点来看，两种决定似乎都是可能的，这就是意志在经验自由方面的错误。当然，从经验上看，这个决定完全是理智范围之内的事情，是意志在经验方面运用的最后结果；它是个人意志与种种特定的动机相冲突因而也与必然性冲突，是其内在本质、理智性格所产生的。除了彻

底显现这些刺激动机的本质以外，理智更无别的事情可做，它无法确定意志本身；意志很难从理智的角度接近因而也就无法研究。

肯定意志的经验自由、绝对自由正符合那种把人类内在本质置于“心灵”中的说法，心灵本是一种认知活动，一种抽象思维能力，也正因为如此才是一种意志的能力。这种说法把意志看作次要的性质，其实，知识才是次要的。过去有人把意志看成思想活动，认为意志和判断相同，尤其是笛卡儿和斯宾诺莎都主张这种说法。根据这个说法，每个人只需通过自己的认识成为什么样的人；他必然来到这个世界，像一个在道德上没有价值的人，去认识这世上的事物并由此决定成为这样的人或那样的人，做这样或那样的事，他也可以通过新知识而获得新的行动路线，从而变成另外一个人。不过，他先要知道某个东西好，然后才欲求它，而不是先欲求它，然后才说它好。

根据我的看法，这种说法真是把关系颠倒了。意志是最先的、最根本的，知识只是附加在意志之上的，是意志的工具。所以每个人成为什么样的人，取决于他的意志，而他的性格是最先的，欲求活动是他本性的基础。通过加在意志上的知识，他可以在经验过程中渐渐认识自己是什么样的人并了解自己的性格。正是因为他意志的本质以及根据意志的本质，他才认识了自己，而不是因为他的认知活动以及根据他的认知活动来从事意志活动。

根据后一种看法，只要他想一想自己喜欢成为什么样的人就会成为什么样的人，这就是所谓意志自由的说法。这种看法的实际意义是：人是自己根据知识而创造的产物。

相反，我却认为，人在一切知识之前已经由自己创造出来了，人的知识只是后来加上去以便引导人们认识创造结果。所以，人不能决定自己成为这样的人还是那样的人，也不能变为另外一种人；他一旦

成为什么样的人就是什么样的人，而人是在经验过程中才认识自己是什么样的人。根据前一种说法，人欲求自己所知的东西；根据后一种说法，人认识自己所欲求的东西。确定性格或行为具体表现的刺激活动，通过知识的媒介影响性格或行为的表现。但知识是可以改变的，而且常常在真理和错误两方面游移不定，可是通常会在生活过程中不断矫正，虽然矫正的程度有很大的差别。所以一个人的行为可能有明显的改变，然而却不能说他的性格改变了。

人实际上所欲求的以及他内在本质的奋斗以及根据这种奋斗而追求的目的是我们永远无法用教育方式以外的影响力来使它发生变化的，否则，就可以改变人了。塞涅卡说得好，意志活动是不能教导的；所以，他宁愿要真理也不要他的斯多亚派哲学家，这些哲学家向人说教：美德可以接受。意志只能受外来刺激的影响。但是这些决不能改变意志本身；因为外来刺激只在意志愿意接受的情况下方能影响意志。

这些动机刺激唯一能做的就是改变意志的活动方向。换句话说，就是使意志觉得应该用另一种方式来追求它不断追求的东西。所以，进步的教育知识和外来的影响，的确能让意志知道所用的方法有错，因此也能使意志知道，根据自身内在的本质坚决追求的目的应该在另一条与过去完全不同的道路上去追求，也应该在与过去完全不同的某种对象上去追求。但是却永远无法使意志欲求与一向欲求之物完全不同的东西，这一点仍然无法改变，因为意志只是欲求活动本身。

不过，前者即知识可能会改变，因知识而来的行为也可能改变，而这种改变所能达到的程度以意志所能达到的目的为限，例如追求穆罕默德的天堂，有时在现实世界中用这种方法，有时在想象世界中又用那种方法。因此，在第一种情形中运用智虑、势力和欺骗的方法；

在第二种情形中则运用禁戒、正义、施舍和麦加朝圣等方法。但是它的活动并没有因此而有所改变，意志本身更不会改变。尽管它的活动在不同时间有不同的表现，然而意志活动永远是一样的。

对那些引起行动的动机刺激来说，它们不但应该表现出来也应该为人所知：根据经院派哲学家的一句名言，即终极原因并不依据它的真正“存在”发挥影响力，所依照的只是被认知的“存在”。例如，要使某人身上自私与同情之间的关系表现出来，光是拥有财富并看到别人的贫乏是不够的，还要他知道能用自己的财富为自己和他人做些什么事；不但要让他看到别人的痛苦，还要让他知道所谓痛苦和快乐到底是怎么回事。

也许，他对这种情形的了解，第一次不如第二次清楚；如果在同样情形下，他的行为有不同的表现，那只是来自下述事实的结果，即他所认知的那部分环境，虽然表面看来一样，实际上却是大不相同的。正如忽略实际存在的种种情况会使其失去影响力一样，另一方面，想象的情况，也可能表现得像真实情况一样，不但在特定的欺骗情形下如此，而且在一般情况下也如此。例如，如果一个人相信一个良善行动会使他在来生获得百倍的报偿，这种信心对他的影响就正如远期票据一样，可能是基于自私心理来布施的。

一个人不曾改变自己，因为意志活动是不能教导的。在意志仍然不能改变的时候，就是由于知识对行动的这种巨大影响力而使性格发展的，也使性格的不同特征一点一滴地表现出来。所以，生活时期不同，它的表现就各不相同，同时，在冲动、放荡的少年时期以后，接着来的可能是沉着、冷静的壮年时期。尤其是性格中恶劣的部分往往会随着时间的推移而表现得更强烈，然而有时候，少年时期支配着人

的情绪，在以后反而会自动地受到约束限制，只有这时才能认识与此相反的刺激动机。

我们都知道，每个人最初都是纯洁的，而这只是表示人都不知道自己本性的邪恶；本性的邪恶只有通过动机才表现出来，而动机也只在时间中才于知识中出现。最后，我们所认识的自己和当初想象的完全不同，因此时常对自己产生一种愤恨之感。

作为动机刺激的媒介物的知识，对意志在行动上的表现而非对意志本身所发挥的影响，是人类行动和动物行动之间主要差异的原因，人类和动物的认知方法因而不同。动物只有感觉式的认知，而人类有理性，所以才有抽象观念即概念。

虽然人类和动物都同样必然地受各自的动机刺激所决定，然而人与动物不同，人有完全的自由选择，这种完全的选择尽管只是在几个可能有对立冲突的动机之间，但其中最强烈的动机必然会决定这种选择，但这种最强烈的动机却时常被看作特殊行动中的意志自由。

因此，动机必须采取抽象思想的形式，只有通过这些采取抽象思想形式的动机才能产生深思熟虑即权衡行动的相互对立的两个理由。动物只能在自己面对的知觉的动机刺激中加以选择，因此选择的范围有限，只限于当前的感官知觉。

所以，像原因决定结果那样，动机决定意志这一点只能在动物身上体现出来，在这里，旁观者也直接面对与其结果完全相同的动机刺激；而在人类身上则不同，动机几乎都是抽象观念，这些抽象观念没有传达给旁观者，甚至对行动者本人来说其结果的必然性也隐藏在矛盾冲突背后。因为只有在抽象方式中，几个观念诸如判断和一连串结

论才能同时存在于意识中，因此不受时间的决定，彼此对立，直到较强烈的观念压倒其余观念而决定意志为止。

这是人与动物的不同，且特别具有的完全选择或深思熟虑的能力，由于这种能力，人类才被认为具有意志自由，相信他的意志活动只是理智作用的结果，并不当作基础的确定倾向，可是，事实上动机只有在基础上以及假设他具有确定倾向的情形下才发生作用，在人类身上，这个基础是性格。

我们将在《伦理学的两个基本问题》中对这种深思熟虑的能力以及这种能力所带来的人类和动物选择间的区别做更详细的解释。人类所具有的这种深思熟虑的能力是使人比动物更加不幸的许多原因之一。

一般说来，我们最大的痛苦不在当下的知觉表象或直接感觉中，而是在抽象观念的理性中，在痛苦的思想中，动物则完全不受这种思想的支配，动物只活在当下，只活在令人羡慕的无忧无虑之中。使笛卡儿和斯宾诺莎把意志的决心与肯定及否定能力看成一个东西的原因，似乎是我们所谓人类深思熟虑的能力对抽象的思想功能的依赖，因而也依赖判断和推论能力的那种说法。基于这种说法，笛卡儿产生一种看法：意志是自由的，是罪恶的原因，也是一切理论上错误的原因。另一方面，斯宾诺莎则认为，意志必然取决于动机，就像判断取决于理由一样。从某种意义上看，后一种说法才正确，不过，却好像是从假前提得出的真结论。

我们在动物和人类各自受动机影响的方式方面所做的区别，对两者的本质有很大的影响，并且与两者生存方式的不同有极大的关系。虽然在一切情形下，知觉观念都是决定动物的动机，然而人类却想彻底排除这种动机刺激，并想完全以抽象观念来决定自己。他尽量运用

自己理性的特权。他不受当下环境的影响，既不选择目前的快乐或痛苦，也不避免目前的快乐或痛苦，只考虑两者的结果。

在大多数情形下，除了不重要的行动以外，我们都是取决于抽象的思想动机，而非取决于当下的印象。所以，短暂的困乏对我们来说是比较轻易的，而自制则相当艰难；因为前者只涉及短暂的现在，而后者则涉及未来，而且其中还包括无数艰辛。我们痛苦或快乐的原因大部分不在于实际的现在，而只在于抽象的思想中，无法忍受的往往就是这些让人备受折磨的东西；因为当它们出现时，即使自己肉体上的痛苦也感觉不到。

的确，在极度的心理痛苦之下，甚至故意使自己肉体上受苦以便让注意力从精神煎熬转移到肉体折磨。这就是为什么人类在内心极度苦闷时扯头发、抓脸皮、捶胸顿足地在地上打滚，所有这些动作为的只是让我们的注意力从那无法忍受的思想中宣泄出来的激烈方法而已。只因为心理的痛苦远比肉体的痛苦更大，因此我们感觉不出肉体的痛苦，对一个身处绝境的人或因沮丧而消沉的人来说，自杀是非常容易的，尽管以前身处顺境时连想也不敢想。同样，忧虑和激情总比肉体劳苦更容易让身体精疲力竭。根据这一点，爱比克泰德[(1)]说道：

> 使我们烦恼的不是事物，而是我们对事物的看法。

塞涅卡也说：

> 让我们恐惧的东西远多于直接压迫我们的东西，在观念上我们常受折磨。

尤伦施皮格尔对人性的讽刺嘲弄也很透彻，他嘲弄人往上爬时，笑；往下走时，哭。受伤的孩子往往不是因痛苦而哭，而是当别人安慰他们时才想起痛苦而哭。行为和生活方面这种巨大的差别，起因于

动物和人类认识方法的不同。并且，明确的个人性格之出现，人与动物之间的主要区别取决于那只能通过抽象概念才能从事的几种动机之间的选择。因为只有在做了某种选择以后因人而异的种种决心才表现出每个人不同的性格；但是动物的行动却只取决于印象出现还是不出现，这种印象往往就决定了它所隶属的动机。

最后，在人类身上，对他自己和别人来说，性格的有效表现只是他的决心而不是单纯的愿望：对他自己和别人来说，只有行为才使决心成为事实。愿望只是当前印象的必然结果，不管结果是外来的刺激，还是内心的目前心境；因此愿望也像动物的行动一样，是直接必然的、缺乏考虑的，并且只表现类的性格而不表现个人的性格，换句话说，只表现一般人能做些什么，而不表现体验这种愿望的个人能做些什么。

只有执行经过深思熟虑的、理性检省的行动，才够格成为由动机决定的行动。这才是一个人行为的睿智格言，才是他内心意志活动的结果，所以在健全的心理状态下，只有行为才会让良心背负重荷，愿望和思想都不会；只有行为才会向我们显示自己意志的反映。完全不经考虑而在盲目热情下实施的行为，在某种范围内说，是单纯愿望和决心之间的中间物。

所以这种行为被另一种行为所消灭，像一根画得不对的线，从构成我们生活方向的意志图式中抹去一样。这里，我们可比较一下，即愿望和行为之间的关系与蓄电和放电之间的关系，存在虽是偶然却比较贴切的类比。

从对意志自由的讨论中我们发现，虽然离开现象而从意志本身来看，意志是自由的甚至是万能的，然而在为知识所启发引导的具体现象中，如在人类和动物身上，意志却被动机刺激所决定，特殊性格永

远而必然地对这种动机刺激产生反应，而且往往通过同一种方式。我们知道，由于人类具有抽象或理性知识，因此人与动物不同，人类可以自由选择，而正是自由选择让他成为许多动机矛盾冲突的场所。

所以，这个选择的确是个人性格完全表现的条件，但是不应视为特殊意志活动的自由，换句话说，不应视为独立于因果法则之外的自由，因为因果法则的必然性广及人类和其他所有现象。理性或由理性构成的知识所带来的人类意志活动和动物意志活动之间的差别，只达到我们所能指明的那一点，却没有扩展到更远的范围。

如果人类完全不顾那种服从充足理由原则的特殊事物的知识，而只借自己的理念知识去透视“个体化原理”，那么情形就完全不同了，可能产生在动物界完全不可能的一种人类的意志现象。那么，作为物自体的意志，它的真正自由才能表现出来，由于这种真正自由，现象便会发生一种像“自我牺牲”所表现的自我矛盾。最后它的“本体”就抑制了自身。意志自由在现象中的这个唯一实在和直接的表现，这里不能解释得更明白，但将构成本书最后部分的主题。

既然在这些讨论中，我们已明确表示经验性格无法改变的本质以及行动与动机的必然接触，在不良倾向的影响之下很快就会预料到一种能轻易得到的结论。我们的性格应视为一种短暂、看不见和无法改变的意志活动的展开或理智性格。这一点，应当决定我们生活中行为所需要的一切东西，换句话说，必然决定它的伦理内容，这必定在其表面现象，即在经验性格上表现出来，而只有其中次要的东西即生活的表面形式才依赖动机的表现方式。

所以，如果要改进一个人的性格，那是白费心力，最好聪明一点，心甘情愿接受无法避免的东西，欣然接受每一种倾向，即使不好也得接受。但是这与所谓“疏懒的理性”以及最近比较流行的“土耳其人

的信仰”有一种极为相同的命运理论。对这种理论的真正反驳，西塞罗[(2)]已在《论命运》第12章第13节中解释过。

虽然我们可以认为，一切东西都无法挽回地被命运预先决定，然而只有通过一连串原因的叠加作用，命运方能如此。所以在任何情形下，我们都不能确定某种结果可以没有原因而出现。它不但是预定的事件而且也是先前种种原因的结果；命运不只决定结果，也决定预定结果的方法。我们相信，如果缺乏某种方法结果也不会出现；每个结果往往都是根据命运的决定而出现的，但是不到事后，我们是决不会知道这一点的。

正如许多事件都是因命运而发生的，都是因无穷的连续原因而发生的，我们的许多行动往往也是根据我们的理智性格而发生的。但是正如我们事先不知道事件一样，同样我们也没有先天地认识行动，只是从经验中后天地去认识自己，正如以同样方式认识别人一样。如果理智性格含有下述意义，即我们只能在和不良倾向经过长期冲突以后才能做成良善决定，就要先等这种冲突发生并思考性格无法改变的本质和我们所有行动根源的统一，不应误使我们要求性格的决定有利于这一边或那一边；在继之而来的决定中，我们会看到自己是那种人，也在自己的行动中反映出自己。这是对我们赖以回顾过去生活历程的心灵满足或苦闷所做的解释。

我们之所以能够体验这两种感情并非因为过去的行为仍然存在，它们早已过去了，仅仅曾经存在过，可是现在已经不再存在了。但是，对我们来说，它们的重要性在于它们的意义，在下述事实即这些行为乃性格的表现和意志的反映，我们可以借这种表现或反映认识内在的自我，意志的中心。因为我们并非事前体验到这一点，而是事后体验到，所以我们应当在时间中奋发追求，这样我们借由自己行为所

产生的记忆印象便可以使我们静观它时尽量冷静而不会厌烦。我们曾经说过将进一步探讨这种心灵的安慰或痛苦的意义，但是这里我们只探讨了心灵自身。

除了理智性格和经验性格，我们必须指出第三种性格，这种性格和前两种性格都不同，这种性格称为后天性格。后天性格的养成是一个人在其生活过程中从与世界的接触而得来的，当我们说某人有性格或某人没有性格时，指的就是这种性格。当然，我们可以假设，由于经验性格无法改变，同时像所有自然现象一样，也是自相一致和前后一贯的，因此人类往往要表现得前后一贯而不必得到一种通过经验思想等方式才能获得的性格。

但是，实际情形却并非如此，虽然人永远一样，然而他并不了解自己，常常误解自己反而直到他在某种范围内获得真正的自觉为止。就作为单纯的自然趋势来说，经验性格本身是不合理的，甚至它的表现也被理性干扰，一个人愈是拥有理性和思想能力就愈会被理性干扰。因为理性和思想能力经常让一个人看到一般人的情形以及自己意志和行为中可能完成的东西。这使他更难看到从事和完成意志活动的力量究竟有多大。

他发现自己具有从事各种活动的能力和开拓各种生涯的因素，但由于缺乏经验，不明白自己个性中这些因素各自程度的差别；同时，如果他从事唯一适合自己性格的生涯，他仍然感到相反的倾向，尤其是在特殊时刻和特殊心情时为然，不过这些生涯和原来的生涯无法连在一起，如果他想过原来的生涯而不受干扰的话就应该完全压制它们。

正如我们在地球上的自然之道往往只是一条线，没有扩大为面，同样在生活过程中如果我们想要把握和拥有某个东西，就必须放弃和

搁置其他东西。如果我们不能下定决心，而像市集上的小孩一样看到任何东西都想要，就是错误地把我们的路线扩大成面；最后我们会像在一条弯弯曲曲的路上奔跑，像鬼火一样来回跳动，最终只能是一无所获。

根据霍布斯[(3)]法哲学的看法，每个人对每种东西都享有原始权利，但是对任何东西都没有独占的权利，不过却可以放弃自己对其余东西的权利而对某些特殊东西享有独占权，所有人对他们所选择的东西也都可以这样做；同样，生活中也是如此，在生活中只有当我们放弃和自己的追求无关的一切要求时，只有当我们放弃别的一切无关紧要的东西时才能一心一意追求某一确定的目标，无论是快乐、荣誉、财富、科学、艺术或德行。

因此，仅有意愿和能力是不够的，一个人还要知道自己想要什么，还要知道自己能做什么；只有这个时候才会突显性格，也只有这个时候才能完成某项目标。虽然经验性格是前后一贯的，但是在他达到那个地步以前，他还是没有性格的。整个看起来，虽然他仍然忠于自己，而且走完该走的路，然而他的路不会是直线而是崎岖不平的坎坷之途。他会徘徊犹豫，脱离正轨，转回头去为自己累积的悔恨和痛苦而自怨自艾。

所有这些情形都是因为他在自己面前看到那些一般人所能获得的大大小小的东西，却不知这些东西中哪一部分才适合他，哪一部分可以由他完成，哪一部分他能享有。

所以，他会羡慕别人占有某种地位和环境，这些地位和环境只适合别人的性格而不适合他自己的性格，同时在这种地位和环境中，如果他真的发现可以永久保持，他会非常不快。正如鱼只能活在水中，

鸟只能在空中飞行，鼹鼠只适合活在地上一样，每一个人也只是活在适合自己的环境才会舒适。

例如，并非所有的人都能活在宫廷生活的气氛中，如果对这些缺乏正确的认识，许多人就会做出毫无结果的企图，会在许多具体的事物方面破坏自己的性格，又要重新忍受无聊烦闷的困扰，而他如此费力得来的东西却不会为他带来快乐，他如此这般地认识的东西仍然没有生命气息甚至在伦理道德方面。如果某种行为太过高尚而他的品性达不到，不是由于直接冲动而是根据概念教条而产生的话，那么即使从他自己的立场看起来，这个行为也会失去一切优点，因为自私他事后会懊悔。

“意志活动是不能教导的。”只有从经验中我们才能认识另一种性格的刚毅坚韧，一直到现在我们都幼稚地相信可以借助合理观念，祈求、恳求、例证和心地高尚来说服任何人离开自己所走的路，改变他的行为方式，脱离他的思想方法，增强其思维能力；我们自己的情形也是一样。我们先要从经验中知道自己希望什么以及能做什么。在此之前，我们一直不知道这一点，我们是没有性格的，时常因遭受外来的打击而不得不回到自己的路上去。但是我们若认清了这一点，就具备所谓的习得性格，即后天性格。

因此这只是关于我们自己个性的最完全的知识，关于我们所具有的经验性格无法改变的种种性质的抽象知识，也是关于我们身心能力的大小和方向的抽象知识，因此也是关于我们自己个性的力量和弱点的抽象而明确的知识。这一点使我们处在一种地位，可以谨慎而严格地完成我们的任务，并在确定概念的引导下去充实那因缺乏理性、欲望肆虐所产生的裂缝。

39

这种自由的全方位的视野让我们发现整个可见世界以及知识形式法则都是意志的表现，如今在其最完全的具体表现中获得对自身本质最彻底认识的时候，能在两种方式之下重新表现出来。在达到自觉的最高峰时，或是只欲求过去盲目欲求过的东西，这样的话，在一般情形和特殊情形中都一样，知识永远是意志的动机刺激，或者相反，这种知识已成为意志之火的熄灭者，缓和并压抑一切欲求的或意志的活动。这就是上面我们用一般名词所表示的生命意志的肯定和否定。

说到个别行为时，作为意志的普遍表现而非特殊表现，这种个别行为并不阻碍和限制性格的发展，也不表现在特殊行动之中，而是借一向遵循的行动方式更明显地表现，或用完全压抑的方法以生动的方式表达意志获取的知识，揣摩由此得到的一些隽永的格言。我们刚才对自由、必然与性格所做的种种解释已经使本书最后一卷的主要问题更容易展开。但是，如果我们已将注意力转向生活本身，已经尽力找出意志、找出这个生活的内在本质，肯定了生命意志，生活会怎样?在什么方式下，在哪种范围内，生命意志能得到满足?

总之，一般地看来，在它自己的世界中，意志的地位应该是什么。

首先，我希望读者回想一下，我们在本书第二卷中最后所说的一段话，这段话是我们遇到意志的最后目的问题时而产生的。在意志各阶段的具体表现中，从最低阶段到最高阶段，摆在我们面前的不是这个问题的答案，而是意志如何抛弃最后目的。意志永远在挣扎，挣扎是它唯一的本质，任何已经达到的目的都无法中止这种本质。所以意

志无法获得最后的满足，只能被障碍所阻，但是意志仍旧会永远向前。

我们在最简单的重力现象中看到这种情形，重力永远压向数学上的中心位置，即使整个宇宙坍缩成一个奇点，也不停歇；可是永远不会达到最终状态，因为一旦达到，重力和物质就都会消灭。在其他简单的自然现象中，我们也看到这种情形。固体因溶解或分解关系而变成流体，唯有这样，固体的化学力量才会释放出来；刚性是因冷却所维持的一种状态。流体容易变成气体，一旦把所有压力撤去，流体就立刻变成气体。正如伯麦所言，没有任何物体能够脱离关联，没有任何物体缺乏希求和欲望。

虽然地球的质量吞噬了放电效果，电却无限地传导其自身的自我分化作用。只要电池有效，由化学作用所产生的电就造成斥力和引力的一种无目的、不断重复的活动。植物的生存正是这种没有止息的、永不满足的奋发活动，正是一种不断上升永不止息的倾向，直到最后种子又重新成为新的起点，这种情形无限地重复，没有终结，没有最后的满足，没有终止之时。

在本书的第二卷中，曾说明许多自然力量和有机生命到处展开你死我活的争夺，希望表现在物质上，因为每种力量或形态都只拥有从别的力量或生命形态争夺过来的东西。因此自然界就发生一种极具毁灭力的血战，这种血战产生一种阻力，这种阻力使构成万物内在本质的意志之力完全受阻；一切奋斗都徒劳无功，然而由于本质的关系，又无法去除这种奋斗。艰苦的工作继续进行，直到这种现象消灭为止，可是，这个时候，别的力量又急切地夺取它先前的位置和物质。

很久以来，我们就认为构成万物中心和“本体”的这种奋力挣扎和人类身上所谓的意志是相同的，只不过在人类身上，这种生命的中心

因为彻底自觉的关系，表现得最为明显。那种使它不能达到目的的阻力和障碍，我们称为痛苦，另一方面，达到了目的我们便自认为满足、幸福、快乐。我们也可以把这种名词用到无意识界的现象，虽然在程度上比较弱一点，然而在本质上却是一回事。

我们发现无意识界的种种现象也陷于持久的痛苦中，毫无生活的快乐。因为一切努力都由于缺乏，由于对自己当下处境的不满，如果没有满足便深感痛苦，但是任何满足都不持久，相反往往只是新的意志较量的起点。我们知道，生命的冲力在许多方式之下到处受阻，处在矛盾冲突之中，因此也处在痛苦之中。如果生命的冲力没有最后目的，痛苦也就没有限度了。

但是我们借助敏锐的观察，在无意识的自然界所发现的东西，在心智世界的动物生活中，明显地呈现在我们面前，动物长期的痛苦很容易得到证明。然而我们不必停留在这些中间阶段，而是要直接转向人生方面，在人类生活中痛苦表现得最明显，我们对痛苦的认识也最清楚；当意志现象完全表现出来时，痛苦也最明显。

在植物中还没有感觉能力，所以也没有痛苦。最低等的动物生命，比如纤毛生物和海星，只感到最轻微的痛苦；甚至在昆虫中，对外界的感受力和向内的感受力尤其是感觉痛苦的能力还是有限的。痛苦的高度表现最初出现在有完整神经系统的脊椎动物身上，智力发展越完善，生物感受痛苦的敏感度就越高。因此，根据知识所达到的明晰程度和意识所达到的明确程度来看，痛苦会随着意识、认知等能力增加，所以在人类身上就达到最高程度。

而在人类身上，我们发现，人的认识越清楚，人的智力越高，他的痛苦就越多；赋有天才的人，在人类中感受的痛苦最大。我在这个

意义下，在关于一般认识的程度而非单纯的抽象理性认识的意义下来理解并运用传道书上的话：知识越多，痛苦越多。

那位哲人画家提斯齐宾[(4)]在一幅画中用显著的方式表现意识程度和痛苦程度之间的关系。他画中的上半部分描绘女人，孩子被偷走，她们以种种姿态、表情，用种种方式表现出母亲深深的痛苦、焦急和绝望。画的下半部分则描绘被偷走小羊后的母羊同样痛苦、绝望的眼神、姿势。下半部分的安排组合和上半部分完全一样：上半部分的每个人的姿态，在下半部分则以动物的形象重现一次。因此我们明显地看到迟钝的动物意识中所浮现的痛苦与极端的忧伤与人的痛苦忧伤互相对应，只有运用明确的知识和清晰的意识才会产生这种忧伤。

我们希望用这种方式考察人生中意志的内在命运。每个人都很容易看到，在动物的生命里，也以各种不同程度表现出同样的命运，只是程度比较弱而已，同时人从动物世界的痛苦中也可以寻找到些许安慰，因为对一切生命来说，痛苦才是根本的。

40

在每一个被知识启示的阶段中，意志都表现为一个体。人类发现自己是无限时空中的有限个体，因此和无限的时空比起来，人类的规模近乎一个行将消亡的数量。人被投掷到时空里，而由于时空无限因而在时间中只具有相对的存在而没有绝对的存在，在无穷的时空里只占据有限的一部分。人真正的存在只是现在、当下，而无限地奔向过去则是不断地跃向死亡，是悄无声息的慢性死亡，这是生存的真相。

除了造成现在的可能结果以及其中所表现的意志以外，过去的生命已是完全过去了的，没有生命的，不再存在的生存态势；所以在理

论上，不管过去生命的内容是痛苦还是快乐，对他来说都无关紧要。但是现在的生命永远在他手上成为过去，未来又完全不定也永远短暂易逝。因此即使我们只考虑形式的一面，人的生存也只是迅疾地从现在奔向没有生命的过去，因此也只是一种永恒的消逝。

如果我们从肉体方面来看，走路显然只是防止倒下的持续运动，同样，我们身体的生命也只是不断地防止消逝的有机活动，也只是一直在延迟的死亡。最后，我们心灵的活动同样也是不断延迟的倦怠。我们所呼吸的每一口气都是抵挡那不断降临自己身上的死亡。我们用这种方法时时刻刻和死亡搏斗，并且我们每吃一次饭，每睡一次觉，每做一次防寒保暖，都是经过和死亡较长时间的竭力搏斗。

最后，死神胜利了，自出生之时我们就在死神的支配之下，在吞噬牺牲品以前，死神只想用极短暂的时间戏弄牺牲品。不过我们怀着极大的兴趣和忧虑尽可能地延长生命，就像尽可能地把肥皂泡吹得大、吹得时间长一样，虽然我们明知肥皂泡终必破裂。

无意识的自然的内在生命是一种没有终结、没有休止的追逐、挣扎，而当我们考虑到动物和人的本质时，这种情形就更为明显。意志和挣扎是动物的整个生命情形，这种情形可以和口渴的情形相比。但是一切意志的基础都是“需求”、匮乏，因此也是痛苦。从生命的角度来看，动物和人的本质总是受痛苦支配的。

另一方面，如果因为太容易获得满足而使它丧失欲求的对象，就会产生可怕的空虚和无聊，换句话说，它的生命和存在本身就成为无法忍受的负担。因此它的生命像钟摆一样在痛苦和厌烦之间来回摆动。这一点也必须以这个方式表现出来，在人类把一切痛苦和烦恼都当作是人间地狱之后，天堂所剩下来的，除了厌烦以外，就是无聊了。

但是构成意志每一种具体表现的内在本质不断挣扎，在客观化的各个较高阶段中，获得最主要和最普遍的基础，事实上，意志在这里表现为生物体，时刻都需要滋养；而使这个需要获得力量的正是下述事实，即这个生物体仅仅是客观化的生命意志本身。作为意志最彻底的客观化的人类，在同样程度之下，是所有生物中最贫困的；他是具体的意欲和需要，是由无数需求凝结起来的。他随身携带这些需求活在世界上，依赖自己的需求以维持生存，除此之外，对任何东西都不相信。

一般说来，占据整个人生的是担心如何在日新月异、难以满足的必需品之下维持生命。还有一种需要，直接和这个需要有关，即类的繁殖。在同一时间内，受到各方面极不相同的危险的威胁，需要不断地注意避免这些危险。他小心翼翼地以焦急的眼色环顾周围，寻找道路，因为有无数意外事件和敌人在环伺待机。对他来说，没有安全的地方。

大多数人的生活只是一种无知无觉的生存竞争，最后也多半会在竞争中失败。但是，他们继续这个令人厌烦的战争与其说是因为对生命的爱，不如说是对死亡的恐惧。现在死亡必将来临，隐藏在看不见的地方，随时都可能从天而降。

生命好像一片海洋，充满着暗礁和漩涡，人类小心翼翼地避过这些暗礁和漩涡，虽然他知道，即使拼尽全力使尽技巧而通过，然而还是一步一步地接近那最大的、无法避免的以及无法挽回的暗礁——死亡。我们正向着它航行，这是历尽艰辛航行的最后目标，对他来说这比逃过一切暗礁更糟糕。

现在，值得注意的是，一方面，生命的痛苦和不幸可能增加到让整个人生都在逃避的死亡变成人们追求的目标：我们宁愿早点死亡；

另一方面，一旦摆脱了痛苦和困乏，厌烦又随之而来，因而不得不需要娱乐消遣打发无趣的让人备受折磨的时光。生存竞争是一切生物忙碌不停和持续活动的原因。但是当生存有了保障以后却又不知道应该做些什么。于是他们持续不停的另一件事是：努力摆脱生存的重担；设法消除对生存的重担的直接感受；“消磨时光”；逃避厌烦感。

因此，几乎所有摆脱困乏和忧虑的人，虽然最后抛掉了一切重担，可是无聊和厌烦又成为一副重担了。因此他们认为能够消磨每个时刻是一种收获。从前他们运用所有力量尽量保持长久的生命，现在却认为每少一刻就是一种收获。厌烦是一种不应轻视的灾祸，它在人们脸上刻画出真正的绝望。厌烦让那些彼此不相爱的人热切地彼此追求并就此成为社交的来源。并且基于政策的动机到处采取公共预防的方式来预防其发生，就像预防灾难一样。

因为这种灾祸使人变得毫无节制，正如与此相反的饥荒一样：人们需要规矩节制。费城严格的感化制度只用“厌烦”当作唯一的惩罚手段，他们所用的方法是单独禁闭和闲暇，人们发现这种方法非常可怕，甚至导致犯人自杀。正如疲倦是人们不断的祸患一样，厌烦则是现代世界的祸患。在中产阶级的生活中，星期日代表厌烦，其他六天则代表疲倦。整个人生完全在欲望和满足欲望之间交替。

从本质上看，希望就是痛苦，达到希望立刻带来满足感；这个结局只是表面的，占有得来的东西很快失去吸引力，希望、需求以新的方式表现出来；若希望、需求不以新的方式表现出来，接着而来的就是绝望、空虚、厌烦，对抗这些东西的争斗与对抗困乏的争斗一样困苦不堪。

希望和满足就这样彼此相随，既不太快也不太慢，确实减少了痛苦并构成快乐的生活。如果我们变为超越现实存在且漠不关心的旁观

者，则我们用诸多方式称之为生命中最美部分的，即与一切意志无关的纯粹知识、美感快乐、艺术中的真正乐趣，将只是少数人所赋有的，因为这需要稀有的才能，而对这些少数人来说只是短暂的梦。甚至这些少数人因较高的理智能力的关系，也比那些比较迟钝的人更容易感受痛苦，同时由于一种与他人不同的本质，也不得不处在寂寞的孤立状态中。

但是，对大多数人来说，纯粹理智上的快乐不容易得到。他们几乎完全不能获得纯粹知识的快乐。他们完全沉溺在意志活动中。所以如果要他们对任何东西都产生同情感，如果要他们对任何东西产生兴趣，就要用某种方式刺激他们的意志，即使只通过遥远的以及不可靠的关系：不要将意志排除在这个问题之外，因为他们的生存大多靠意志，根本不是依靠“认知—行动”这种模式，生命意志的规则是“刺激—反应”，这才是决定他们生存的唯一因素。

我们可以在日常生活中许多微不足道的小事中随处见到这种情形。例如他们把字写在自己可能到过值得一看的地方以便影响这个地方，这个地方没有什么能影响他们。看到一只珍奇动物而不能自已，一定要逗弄它，和它玩玩，他们的目的只是去经历刺激和反应：意志需要这种刺激，在牌戏现象中表现得非常特别，这是人类不幸的一面非常特别的表现。

但是不管自然和命运能完成什么，不论一个人是什么样的人，不论他拥有什么，构成生命本质的痛苦都无法去除。不断地努力除去痛苦，除了让痛苦改变表现的方式以外，就无其他了。从根本上看，痛苦就是匮乏、欲望、渴求保全生命。如果我们能够用这种方法去除痛苦，它会随着年龄和环境差异以各种方式出现，诸如色欲、热爱、忌妒、羡慕、憎恨、焦虑、野心、贪欲、疾病等等。

最后，如果找不到其他出路，这些满载着意志的负面情绪会以厌倦、忧伤的方式表现出来，然后我们又得用种种方法摆脱厌倦。即使我们最后能够驱走厌倦，也是有代价的，因为我们很难驱走厌倦而又不让痛苦重新落到我们头上，因此意志的把戏又从头开始，整个人生都在厌倦和痛苦之间来回摆动。人生观既然如此抑郁，我会把注意力转到可以让人生得到安慰，甚至斯多亚学派那种对自己眼前的不幸漠不关心的心性伦理观上面。我们之所以不能忍受这些，大半是我们认定痛苦是由一些比较复杂的原因造成的。

一般说来，我们不会对那些必然而普遍的不幸感到丝毫悲伤。例如老年和死亡必将来临以及许多日常生活中的不如意处，我们大可不必介怀。我们感到忧伤的是：环境多变，世事无常。但是我们若能认识到，那种痛苦是无法避免的，也是生命中的常见现象；如果我们能认识到，除了此种方式以外没有东西依赖偶然机会，即使没有现在的忧伤，也会有另一种现在还没有出现的忧伤来占住它的位置。所以，在根本方面，命运能影响我们的少之又少；这种想法，如果变成了活的信念就可能产生相当程度的斯多亚式的内心平静，也会大大减少我们对自己幸福的焦虑。但是，事实上，理性对直接感受到的痛苦这种有力控制的情形很少出现甚至决不出现。

除此以外，通过这种对痛苦的看法以及所谓的另一痛苦替代这一痛苦；因前一痛苦的消逝而带来新的痛苦的看法可以使人达到矛盾但并不荒谬的假设，即每个人身上必然具有的痛苦的限度取决于其本性，不论痛苦的形式如何变化，痛苦的限度却既不可能是完全没有，也不可能强烈到忍受不了。

因此他的痛苦和快乐根本不是受外来因素决定的，只是在某种限度下由某种自然倾向所决定的，而这种限度这种自然倾向，由于物质

环境的关系，在不同时间的确可以感到某种程度的增加或减少，然而整个看起来却永远是一样的。

这个假设不但为下述大家熟知的经验所支持，即巨大痛苦使我们不再能感受到细微的不幸，反之，解脱了大痛苦则使最微不足道的不如意之事也会折磨我们，并且让我们心情不佳。而且经验还告诉我们，如果巨大的不幸真的落在我们头上，一旦克服它最初的痛苦，那么我们的性情大体上就不会改变；反之，在获得预期的快乐以后，从整个人生的长久方面来看，我们并不会觉得自己的境况比以前好多少，也不会感到处境比以前更适宜。

只有在产生这些变化之时才会对我产生极大的影响，如深忧和狂喜，但两者很快就消逝，因为它们是建立在幻想和错觉上面的。它们不是来自当下的快乐或痛苦，而是来自预期的新未来的开启。只有借未来之助，痛苦或快乐才能反常而暂时增加。

基于上面提出的假设，我们可以说，大部分痛苦感和快乐感都是主观的和先天决定的，“认知”的情形就是如此，我们可以加上下面一段话以做证明：

> 人类的快乐和沮丧显然不是取决于外在环境如财富或地位，因为我们在家人当中，见到的愉快面孔，至少和在富人当中见到的一样多。

引起自杀的种种动机是非常不同的，对任何动机我们都不能说它强烈到足以导致自杀，甚至也不能说它很可能导致自杀，也没有什么动机微弱到一定不会引起自杀。现在虽然我们心情开朗或忧愁的程度不是和往常一样，然而由于这个看法，我们不会把它归因于外在环境的改变，只会归因于内在情况的改变，如身体状况的改变。

因为当我们的心情渐趋平静，甚至达到喜悦的程度时，这种情形的发生就没有任何外来的因素。诚然，我们时常发现自己的痛苦只是由某种确定的外在关系而产生的，显然我们也只因这种外在关系而抑郁悲伤。因此我们相信，只要去除外在关系必然产生最大的满足。但是，这是幻想、错觉。

整个地看来，根据我们的假设，痛苦和快乐的限度时时刻刻都是主观决定的，而忧愁的动机也和那种情形有关，正如身上一个脓包关系整个身体一样。在那个时期以内，我们本性所必有而无法摆脱的痛苦，在没有遇到外来确定原因的情形下会化分为许多细碎的项目，并且以现在完全没有注意的许多小小烦恼和忧虑的方式表现出来，我们忍受痛苦的能力早就为将一切痛苦集中于一点的主要的不幸灾祸所占满。

这种情形也和下述观察结果相符，即如果一个巨大、急迫的忧虑因幸运而从心中拔除了，另一个同样的忧虑立刻会取代它的位置，整个事实早就在那里了，只是无法进入意识之中形成忧虑，因为没有形成忧虑的余地，所以这个忧虑的事实还不明显，它隐藏在意识深处没有被人发现。但是现在既然有了表现的余地，这个已经存在的事实就立刻表现出来并且占据原有忧虑的地位。如果它的内容比起那已经消失了的忧虑更为明白的话，就会知道如何把自己弄小一点以便在大小上和原来的忧虑相等，像原来的忧虑一样完全占据它的位置。

过分的喜悦和刻骨的痛苦往往发生在同一个人身上，它们彼此互为条件也都取决于非常的心灵活动。像我们刚刚看到的一样，两者产生都不是由于现在所有的东西，而是由于对未来的期望。但是，由于痛苦乃生命的必然现象，而痛苦的程度也取决于主体的本性，外在突然的变化总是外在的，这就无法真正改变痛苦的程度。在极端喜悦或

忧伤的基础上往往存在着错误和谬见，在这里，两种心灵上的过分紧张必须借助知识来避免。

所有过分的喜悦往往建立在错误的想法上，即一个人在生命中发现决不应该发现的东西：一种令人烦恼的欲望和需求以及时时须应付这种欲望和需要。而后他必然会从这种错误的想法中回过头来，此时就必须为它付出剧烈痛苦的代价，这种对痛苦的感受也如此前的喜悦那样深刻。

所以必须避免它们，而所有突然产生的过分悲伤却像是从高处骤然落下，因此这种错误想法的消失也为它所限制。如果我们充分控制自己，冷静地就全体及其关系方面去看待事物，始终不让它们给予我们奢望拥有的种种特色，就可以避免痛苦和无聊的反复折磨。

斯多亚学派伦理学的主要目标是使心灵摆脱一切妄念及其种种不幸的恶果，也是使心灵获得一种无法扰乱的平静，正是这种洞察力使贺拉斯[(5)]在下述诗歌中表达他的灵感：

我们要经常记住，
身处逆境应保持平静，
身处顺境也不可过分喜悦。

可是，大体说来，我们不愿意接受那种堪与苦药相比的知识，即痛苦是生命中的必然现象，因此不是从外面加到我们身上，而是每个人的内心都带有这种痛苦的永久泉源。相反，我们却不断寻找外在的特殊原因，寻找一种能解释为什么痛苦总是跟随我们的原因，正如自由自在的人把自己当偶像。我们不停地追求，从一个愿望到另一个愿望；虽然所有的满足不管能给我们多大希望，一旦我们想到它反倒不

能感到满足了，只会成为让人羞耻的错误，然而我们却不知道自己是白费气力，仍旧执迷于新的欲望。

因此它永远继续向前进行，变得更为稀奇，假设以某种性格的力量为先决条件，直到最后达到一种不曾满足也无法放弃的愿望为止。在那种情形下，我们似乎发现了自己所要寻求的东西，似乎发现某种能够解释自己痛苦来源的东西却没有发现自己的本性。

于是，虽然我们和自己的命运相左，自己的生存状态还是容易满足的，因为我们完全漠视这一事实：痛苦是生存本身中必然的现象而真正的满足是不可能的。这种结果多少有点令人悲伤，是不断地忍受一种巨大的痛苦以及忽视由此而来的一切较小的忧愁或快乐；因此也是比那不断地抓住日新月异的错误想法较为高尚的现象。

41

一切满足或一般所谓的幸福，从事实上和根本上看，只是消极的而不是积极的；不是自动落到我们头上的原始满足感，而永远是对某一种个别的愿望的满足。愿望即某种需求是所有快乐的先决条件。但是由于满足的关系，愿望和快乐就不再存在了。满足或快乐只是痛苦的解除，只是需求的满足；因为这种东西不但是明显的忧愁，也是我们内心不胜其烦的欲望，事实上也是我们觉得生命是一种负担的厌烦感。

可是我们却很难获得或完成任何东西；任何目标都会碰到无谓的困扰而每一步都有许多阻碍。最后当我们克服并获得了一切时，除了解除忧愁或欲望，什么东西也不能得到，我们发现自己所处的地位还是与忧愁或欲望出现之前所处的地位完全一样；甚至我们直接得到的

一切也只是需求，自然也是痛苦。我们只能间接地从回想先前的痛苦和需求中认识满足和快乐。

因此可以说，我们并没有确切地意识到现在实际拥有的快乐和便利，也不会重视它们而只会把它们当作一件理所当然的事实，因为它们只是在消极的意义上使我们避免痛苦。只有当我们失去的时候才会感受到它们的价值。欠缺、贫乏、忧愁才是积极的，才是我们能够直接感受到的。当我们回想过去的困难时光、疾病、欠缺以及其他类似情形时也会感到快乐，这是目前享受快乐的唯一方法。

我们无法否认，在这方面以及基于这种自我主义的立场，听到别人提及他人的痛苦时，也会以卢克莱修[(6)]在本书第二卷开头处所坦白表现的同样方式为我们带来满足和快乐——

我们得不到的，就觉得珍贵，
一旦得到，又觉得索然无味；
类似的渴求让我们疲于奔命，
我们执迷于生命、眷恋生命。

因此，所有的快乐只具有消极性质而不具有积极性质，正因为这个理由，所以，它不是持久的满足或快乐，只会在我们摆脱某种痛苦或必然之后又带来新的痛苦、倦怠、空虚和厌倦；我们可以在真正反映世界和人生的艺术中，特别是在诗歌中证明这一点。所有的史诗和戏剧诗只能表现人类追求快乐幸福的一种竞争、努力和奋斗，决不能表现持久的快乐。

史诗中描写的英雄人物要经历千辛万苦才能达到目标，而一旦达到了目标，生命也随即落幕。因为除了表示英雄所期望寻求那种幸福的辉煌目标，最后只有让他失望而已，而幸福达到之后也并不比往日

更好，除了重复往日的事再也没有其他的事可做。真正持久的快乐是不可能的，这不可能是艺术的题材。当然，田园牧歌的目的是描写这种快乐，但是我们也知道，这样的田园牧歌是无法传之久远的，而且诗人往往发现，田园牧歌不会成为纯粹的叙事诗。

在前一种情形，一种比较次要的史诗所描写的题材只是一些微不足道的忧愁、快乐和努力；在后一种情形下，则是描写自然之美，换句话说，是描写摆脱意志束缚的纯粹的认知活动。当然，就事实而论，这是纯粹的快乐，既无先前的痛苦或欲望，也无必然随之而来的悔恨、忧愁、空虚或满足；但是这种快乐不能概括生活全部，而是只有在偶然的时刻才能如此。

同样，我们在音乐中也发现了在诗歌中所发现的东西。在普遍表现了自觉的意志的内在历史、神秘生命、期望、痛苦和快乐的曲调中，也发现存在于诗歌中的东西：人类内心的起伏波转。曲调总是从主调音出发，经过无数变化甚至变化到最不和谐的程度，最后又重新回到表现意志满足和平静的主调音。这时，这个主调再也不能完成别的了，如果再延长主调也将变为一种令人讨厌和无意义的单调噪音。

在这些研究中，我们想要明了的东西，即无法获得持久的满足以及一切快乐的消极性质，在本书第二卷最后结束处所说的话中找到了解释：客观化作为人生的具体意志，是一种没有目标或目的的生存活动。我们在意志具体表现的所有各部分中发现这种深刻的无目的性，从最普遍的形式即无限的时空一直到所有现象中最完美的现象，即直到人类的生命竞进的活动为止。在理论上说，我们可以假定三种极端不同的人生态度作为现实人生的构成。

第一种是强有力的意志即强烈的情感的态度。这表现在伟大的历史人物身上，并为史诗和戏剧所描写。但是这也能表现在小世界中，

因为对象的大小是以它们影响意志的程度来度量的，而不是根据它们的外在关系。

第二种是纯粹认知活动的态度，强调理念的把握以知识摆脱意志的役使为条件：如天才的生命活动。

第三种也是最后一种即意志的彻底倦怠，也是意志知识与空虚幻想的完全止息。个人的生命并不是永久固定在这些极端情形中的任何一种情形，很少接触到其中任何一个，大部分只是稍微接近这一面或那一面，只是一种对微不足道琐细东西的贫乏欲望，不断地重复出现因而避免厌烦之感。

极大多数人的生活途径，如果从外面去看就没有意义；如果从内面去感知却又是晦暗不明的，不曾接受理智之光的引导。这种生活途径是令人生厌的渴望和抱怨，是一轮轮的生生死死：经历幼年、青年、壮年、老年四个阶段，像梦幻似的踌躇，以及一连串的琐细念头。这种人就像钟表的发条一样，被绞紧了以后，自己运行着，也不知道为了什么。人时刻都在新生，人生的钟表也重新绞紧了一再地重复着过去无数次所玩的老把戏，一段一段的千篇一律很少有变化。

每一个体，每一个人及其生活途径只是无限自然精神的另一种短暂梦幻，只是持久的生命意志的另一种短暂梦幻；只是自然在其无限时空中不经意地描画出的另一种匆匆即逝的生存可能；允许存留的时间如此短促，因此和时间、空间比起来几乎等于零，然后又消失不见，让后来者接下去。

然而生命严酷的一面就在这里，这些匆匆即逝的形相中每一种形相都沾染了空虚的幻想，生命意志还必须在其所有活动中为此类幻想付出代价，要遭遇许许多多刻骨铭心的痛苦，最终不免接受经长时间

恐惧而终于来临的痛苦的死亡。这就是为什么当我们见到死尸时会突然涌现一种非常惊悚的感觉。

如果我们从整个以及更一般的立场去看，如果我们只强调最重要的特性，的确每个人的生命往往是一个悲剧，但是如果我们仔细去体认则具有喜剧色彩。因为每天的作为和苦恼，一刻不停的烦躁，一个星期的欲望和恐惧，每个小时都可能发生的不幸之事都是偶然而来的，这些永远都显得滑稽可笑并且具有喜剧倾向。

但是那永远没有满足的期望、挫败的努力、被命运无情地粉碎的希望，整个一生的不幸错误以及不断增加的痛苦和最后的死亡却往往是一个悲剧；好像命运捉弄我们生存的不幸似的，我们的生命中必须含有悲剧的一切忧患，然而我们甚至无从维护悲剧人物的尊严，却只在生命的广大范围内不可避免地成为可笑的喜剧人物。

42

从最广泛的考察即从对人生主要特性的探讨，或者更准确地说，从整个人生的层面来看，我们先天地相信，人无法得到真正的快乐，通过对其本质的了解我们得知人生只是种种不同的痛苦罢了，自始至终都是不幸的，而且如果我们在后天方面更注意一些较确切的实例来印证我们的想象，来说明各方面经验和历史带给我们的无法形容的不幸，我们的内心就更能认同这种看法。

但是这部分不会终结，并且会让我们远离哲学所必需的普遍立场；而且这种描述很容易被人当作一种对人生不幸的单纯辩护，所以成为片面的认知，因为它从特殊的事实出发。我们对生命本质中不可

避免的痛苦所做的完全冷静而哲学式的研究，不用担心遭受责难和怀疑，因为它从普遍者出发并以先验方式来处理。

但后天的证实很容易在每个地方发现。如果每一个人从少年时期最初的梦中觉醒过来，如果考察了自己和别人的经验，并在人生中在过去以及自己所处时代的历史中，最后在伟大诗人们的作品中仔细观察人自身，而他的判断又没有被难以磨灭的成见扭曲的话，他一定会得到一个结论：人类世界是满布随机事件和错误的王国，无情地支配一切大大小小的事物，而愚昧和邪恶也挥舞着它的鞭子。

因此，我们可以说，任何较好的东西只有经过困苦的奋斗才能得到：高尚而智慧的东西通常是不可见的，它很少以主动的方式显现自己，也很少为人注意。一切显现出来为我们所注意到的东西，在思想方面总是荒谬和错误，在艺术方面了无趣味，在人类行动方面则一直自欺欺人，只有这些东西才能得到优势的地位，而高尚与智慧则否。另一方面，特别好的东西往往只是例外，只是千百万事例中的一个特例，如果这个特例是由一部具备永久留存价值的作品所描写的话，当同时代的其他作品湮没无闻而它还继续留存时，这个特例便处在孤立状态中，像陨石一样被保存着，是从那些与现在流行者不同的东西中产生出来的。

就个人的生命而论，每个人的生命史都是一页痛苦的历史，所有的生命都是一连串大大小小连绵不断的忧患，对这些不幸和忧患每个人都尽量隐藏起来，因为他们知道他人很少会表示同情或怜悯；相反，当他们看到别人遭遇自己目前所没有遭遇的忧患时，反而感到幸灾乐祸的满足。

因此在生命的终点时，如果一个人诚挚而富有才能的话，决不希望再过这种生活；相反，他会祈求绝对的寂灭。《汉姆雷特》剧中有

名的一段独白足以说明这一点了：

> 人生的处境是如此不幸，我们怎能不祈求绝对的寂灭。

如果自杀真能带给我们解脱，那么“生或死”的选择便直接地摆在我们面前，因此我们无疑会选择自杀，最终了结“全心全意希望完成的东西”。但是我们内心却有某种东西告诉我们，事实并非如此：

> 自杀不是终结，死亡更不是绝对的寂灭。

同样，历史学之父希罗多德[(7)]所说的话自他开始一直到现在还没有人否认过：

> 凡是活在世上的人，没有一个人希望第二天再活下去。

根据这个说法，人们经常悲叹的生命短促可能是生命所具有的最好性质。如果我们让一个人清清楚楚地看到自己生命经常遭遇到的可怕痛苦和不幸的话，他会感到恐惧；如果我们把那些坚定的乐观主义者带到医院、疗养院和手术室去看看，看看监狱、刑房和奴隶的蓄养场，看看战场和执行死刑的地方，他若看到一切不幸的黑暗角落，看到乌谷利诺的饥饿地狱，最后他也会深刻理解“所有可能世界中的最好世界”[(8)]的本质。因为除了我们这个现实世界以外，但丁[(9)]描写地狱的材料，从什么地方来的呢？然而他把这世界看作一个彻底的地狱。

可是，另一方面，当他要描写天国和天国的快乐时，就面对极大的困难，因为我们这个世界根本没有供给这方面的材料。所以他除了重复描写他的前辈比阿特丽斯[(10)]以及其他圣者告诉他的话以外，没有别的东西可供仿效了，他并没有描写天堂的喜乐气氛。从这一点我们就相当清楚这个世界究竟是一个怎样的世界。的确，像所有低劣的器

物一样，人生的表面也装饰上一层虚假的光彩：人生所遭遇的往往隐而不现。

另一方面，他却公然嘲弄任何人所能获得的光辉，越是得不到内心的满足，便越是希望别人认为他活得幸福；这种情形甚至达到愚昧的程度，别人对我们的看法是每个人努力的主要目的，尽管事实上这是毫无意义的事，因为几乎在一切语言中"虚荣"两字所指的本来就是空无的含义。

在所有这种虚假的表演之下，生命的不幸可能大大增加，而这种情形每天都在发生，因此使得人们反而热切抓住那一向让人感到恐惧的死亡。的确，如果命运极端恶劣的话，受苦者甚至连这种安慰也得不到，同时在被激怒的敌人手中可能还要遭到无法补救的可怕折磨。受苦的人求助于神也没有用，仍然要面对自己无情的命运。而这种无法补救只是他自己意志难以克服之本质的反映而已。正如任何外在力量很难改变或压抑这个意志，同样任何外来力量也无法让它摆脱从意志现象之生命而来的种种不幸。在主要问题方面像在所有别的东西方面一样，人往往被带回到自己的生存情境中。他想为自己向创造神祈祷和奉承以获取那些只能靠自己的意志力量才会完成的东西，可是没有丝毫作用。

《旧约》把世界和人看作上帝的作品，但《新约》却说，为了让大家知道，神圣和拯救脱离现世的忧患只能来自这个世界本身，这位神必须成为人。对他来说，一切东西所依赖的仍然是人的意志。宗教的狂热主义者、殉道者、所有宗教方面的圣者都是自愿而欣然忍受痛苦的折磨，在他们身上生命意志已被压抑下去了，他们甚至对意志现象的缓慢消灭也不能接受，而是追求彻底的寂灭。

至于其他，我不得不告诉大家，乐观主义如果不是一种没有思想的话题，就是一种荒谬之谈，而且是一种不怀善意的思想方式，是对人类无法形容的痛苦的嘲笑。大家不要认为基督教倾向于乐观主义，实际上在《福音书》中世界和罪恶几乎是用作同义词的。

43

现在我们已经完成了两种解释：意志是自由的，意志现象却是遵循必然规则的；对意志反映自身本性并借助知识以肯定或否定自身世界中的命运所做的解释。所以现在我们可以进一步认识这种肯定或否定的本质。我们会表示唯一显示它的行为以及从内在意义上去看待并达到这个目的。

意志的肯定乃连续不断的意志活动，当一般人的生活中充塞着意志时是不受任何知识阻碍的。因为当意志出现于这个阶段和这个个体身上时，人的身体就成了意志的客观表现。因此时间中展开的意志活动似乎是对身体意义的解释，似乎是它整体和各部分意义的解释；这是显示同一物自体的另一种方式。所以我们可以说“肯定身体”而不说“肯定意志”。

意志各色各样活动的基本主题或题材是那与健康身体之存在无法分开的种种欲望的满足，它们早就表现在健康的身体上并且可能关系到个体的保存和种族的繁衍。但是各种极不相同的动机在这种方式之下间接地获得了支配意志的力量，并且带来了极不相同的意志活动。这些活动中的每一活动只是普遍表现出来的意志的一个特例，这个特例属于什么性质，这个动机具有什么形式，以及这个特例采取什么形式，这里最重要的是有些东西普遍地被欲求，这种东西被欲求的强烈程度反映了意志对身体支配的强度。

意志只能在动机中表现出来，正如眼睛只能在光线中表现它的视力一样。一般说来，动机以各种不同的方式表现于意志之前。它经常使人心存满足欲求的希望，使人有熄灭意志渴求的希望。但是每当人们获得满足，动机立刻以另一种方式出现并重新影响意志，往往是根据这个意志的强烈程度及其与这些特例中表现为经验性格的知识的关系而重新影响意志的。

自从原始意识出现以后，人就发现自己是受意志活动支配的动物，通常知识总是和意志保持着比较密切的关系。他先要彻底知道希望得到的东西是什么，然后要知道获得这些东西的工具、手段。现在，他知道自己应该做什么，通常他并不追求其他知识，而是展开意志的活动；他的意识使之直接而主动地永远在设法完成意志的目标，而其思想则放在动机的选择方面，这几乎是所有人的生活面貌。他们希望知道自己所希望的东西，追求这个东西并让自己不会绝望，可是在让自己摆脱厌烦感及其种种不良后果方面则相当失败。

从这一点就产生了某种内心的平静，至少产生了一种冷漠之情，贫富都不足以对其影响；因为富人和穷人都没有享受他们所具有的东西。我们曾经说过，愉悦的作用完全是一种消极方式，他们所享受的只是他们希望自己努力来获得的东西。他们以相当的热情、严肃的态度向前挤，小孩子们也用这种方式游戏。

如果事实上因一种不受意志役使并指向世界普遍本质的知识产生审美上的静观，或伦理上的主动放弃而使这种生命受到阻断，那么这总是一种例外情形。大多数人一生都离不开欲望，根本没有醒悟的时候。相反的是，意志往往活泛到超过维护身体的程度，因此表现出激烈的情绪和感情，在这种情绪和感情中，个人不但维护自己的生存，而且当别人的生存对他有所妨碍时还要否定并力求销蚀别人的生存。

通过自身力量来保存身体是意志肯定的一种很低的程度，如果它自发停留在这个程度，我们就可以说，身体死亡，出现于身体中的意志也接着消灭。但是甚至性欲的满足也不只是维护自己的生存，性欲的满足的时间非常短暂，却在个人死亡后无限地维持着生命。

自然界永远向我们显示出生殖活动的内在意义。我们自己的意识、强烈的冲动告诉我们，在这种活动中表现出最确定的生命意志的肯定，纯粹而不带任何多余的东西。现在由于这种活动，在时间和因果系列中，即自然中产生一个新的生命；被创造的东西出现于创造者之前，从现象方面看两者不同，可是从其本身来看，根据理念来看，又不相同。

所以使各种生物和其类属连在一起并永远延续下去的就是这种活动。对创造者来说，生殖只是生命意志坚决肯定的表现或象征；对被创造的东西来说，生殖不是他身上的意志的原因，意志本身不知原因也不知结果，这个意志出现在此时此地只是一个偶然的事件。

作为物自体，创造者的意志和被创造者的意志并非完全不同。因为服从“个体化原理”的只是现象，物自体不遵循个体化原理。由于这种超越自己身体之外的肯定以及新个体的产生，生命现象的痛苦和死亡就被重新肯定了，因知识的完整能力而来的解脱的可能此时也无疾而终。有关生殖过程的害羞心理，其原因就在这里。

基督教神学的教条中也以神话方式表达这个看法，基督教神学认为，所有人都带有亚当的原罪。很显然这只是性欲的满足。因此人类因自己的罪恶而痛苦、死亡。在这个神学教条中，超越了根据充足理由原则来考虑事物的角度并且认识了人的理念，从人的理念、从人类结合在一起的生殖联系而分化为无数个体并重新建立理念对无数个体的绝对支配和统一。

一方面，理念把所有独立的个人都看作和亚当这位生命肯定的代表者相同，因此必然是带有原罪的，必然要受苦和死亡；另一方面，人对理念的粗浅认识又让人自信地认为，理念促成了所有独立的个人和这位肯定生命意志的救世主之间的一种救赎与得救的契约。一旦某个人分担救世主的牺牲者的角色，他就获得功绩并因而得救，摆脱罪恶和死亡的桎梏，换句话说，从这个世界解脱出来（《罗马书》第五章第12～21节）。

另外一种是神话的解释，这种看法提出我们所谓性的快乐实际上只不过是超越个人生命之外对生命意志的肯定，希腊神话中讲到的进入地狱之后的普洛丝派妮的经历可以证明这种观点。根据希腊神话，如果普洛丝派妮没有吃地狱的果子就可以从地狱再回来，但她吃了地狱的石榴所以完全属于地狱了。

在歌德对这个神话无与伦比的描写中，非常明显地表达了这层意思，尤其是当她吃过石榴以后，命运之神看不见的合唱队唱出下面的歌词：

你，是我们的！
如果你没吃东西，就能回去；
而你吃了石榴，你就是我们的了！

性冲动也是生命最坚决、最强烈的肯定，事实表明处在自然状态的人就像动物一样，性冲动是最后目的、唯一目的，是生命的最高目标。自我保存是第一个努力的目标，一旦完成这个工作就只致力于种族繁衍。作为单纯自然物，人不可能有其他要求。自然的内在本质就是生命意志，因此自然也尽量使人和动物生息繁衍。

因此自然借个体完成了自己的目的，而对个体的死亡却漠不关心。作为生命意志，自然只关心种族的保存，个体是不是保存下来是无关紧要的。生命意志在性冲动中表现得最强烈，在这自然的内在本质中表现得最强烈，所以古代诗人和哲学家，如赫西奥德[11]和巴门尼德[12]都认为：

爱是创生万物的原则，爱是最先的，爱是创造者。

生殖器比身体上任何其他部分更直接地受到意志的支配却根本不受知识的影响。的确，意志的表现几乎完全独立于知识之外，几乎是在那些只根据刺激而活动的促进植物生命和生殖的部分中。在这些部分中，意志的作用是盲目的，正如无意识的自然界一样。生育只是创造新个体的生殖，它是二次乘方的生殖，正如死亡只是二次乘方的分泌一样。

据此不难看出生殖器是意志的集中之处，和代表知识的大脑处在相反的地位，因此是世界的另一面，即表象世界。生殖是保证在无穷生命的时间中维护生命的原则。在这方面，古希腊酒神祭仪时阴茎图腾中所崇拜的，古印度婆罗门教象征湿婆神的男性生殖器像中所崇拜的，都是意志肯定的象征。相反，知识则使我们超越意志活动，因自由自在而得解脱，并征服和消灭这个欲求过载的意志世界。

在本书第四卷开始的时候，我们早就详细地讨论过，应该怎么“肯定生命意志”和死亡的关系。我们知道，死亡不会给生命带来困扰，因为死亡包含在生命之中也是属于生命的。它的反面，即生育则完全对立；同时尽管个体死亡却保证生命意志永久存在。为了表达这一点，古代印度人将男性生殖器看作死亡之神湿婆的象征。

我们也在本卷开头处详细解释过，一个彻底自觉地采取肯定生命立场的人如何毫无恐惧地等待死亡的来临。所以关于这一点我们在这里不再多说了。大多数人并不明白自觉地采取这种立场并继续肯定生命。世界的存在就是这种肯定的反映，在永远终结的生育和死亡之间，有无数人活在无限的时间和空间中，身陷无穷的痛苦之中。

然而从任何方面来看都不应对此再有任何抱怨。因为意志牺牲自己来导演伟大的悲剧和喜剧，同时也是它自己的观赏者。世界是那个样子，因为意志是那个样子，意志就是那样欲求、挣扎的。痛苦的理由是这样的，即在这个现象中，意志也自我肯定；而这个肯定也为下述事实所证明和抵消：意志也带有痛苦。

从这里，我们窥见了全部的永久公义；以后我们会认识得更确切和更明白，也会在特殊事物中非常具体地认识。但是首先我们要考虑人类的公义法则。

44

本书第二卷中讲到，在整个自然中在意志客观化的各个阶段，即在个体和种类之间有一种必然的和经常的冲突；并且在这种方式之下，也表现出生命意志本身的内在矛盾。在意志客观化的最高阶段，这个现象像其他现象一样会更明显地表现出来，因此也更容易解释。有了这个目的，下一步我们就要追溯自我主义的来源以作为一切矛盾冲突的起点。

我们曾经把时间和空间统称为“个体化原理”，因为只有通过时间和空间，也只有在时间和空间中，性质相同的东西才分化为杂多现象。它们是自然知识，是从意志而来的知识的主要形式。所以意志在

杂多的个体中表现出来。但是这个杂多和作为物自体的意志无关而只和意志的现象有关。

在所有个体中，意志都是当下的、整个的和未分化的，同时在四周看到它自己本质的无数重复出现的影像：但是它只直接从内在自我中发现这个本质，发现这真实存在的东西。所以，每个人都为自己欲求一切东西，都想拥有一切东西，至少想要控制一切东西，而任何与此抵触的东西就要被破坏。

在这种具有知识的情形下，我们要加上一句话，即个体乃认知主体的支持者而认知主体又是世界的支持者。认知主体之外的整个自然界以及其他所有个体只存在于认知主体的表象中；认知主体只把自然界以及自然界中的万事万物当作自己的表象，只当作依赖自身本质才存在的东西。由于认知主体的意识，世界必然因它而消失不见，自然是存在还是不存在对认知主体来说无关紧要，因为自然的存在与否全由主体的意识来决定。

因此所有认知的个体都处于真理之中，发现本身是整个生命意志或这个世界的内在本质，也是表象世界的补充条件，是一个和大宇宙具有同样价值的小宇宙。真实的自然界随时随地都给予这种原始的和一切思想之外的简单而确实的知识。现在基于我们所提出的这两个必然属性，这个事实可以做如下的解释：每一个个体尽管在这无限的世界上渺小得几乎等于零，然而却都把自己看作世界的中心，把自身的存在和幸福看得重于一切。

的确，从自然的立场看，打算牺牲其他东西来达成这个目的，打算消灭世界让自己活得长久一点，保存沧海一粟以便渺小的自身活得长久一点。这种倾向就是自我中心主义，这是自然界万事万物的必然现象。

然而正因为这种自我中心主义使意志本身的内在冲突达到可怕的程度；因为这个自我中心主义产生并继续存在于小宇宙和大宇宙之间的对立或下述事实中，即意志客观化以“个体化原理”为形式，通过“个体化原理”，意志以同一方式表现于无数个体中并且完全地表现于每一个体的两方面：意志和表象。

因此每一个体都直接感觉自己完全是意志，是表象的主体，可是却感觉到其他个体只是表象。所以每个个体都认定，保全自己的生命比保全其他个体的生命更重要。每个人看自己的死亡，就如看到世界末日一样。可是如果对他毫无影响，他看自己相识者的死亡就像是无足轻重的事情。在达到最高阶段的意识中，在人的意识中，自我中心主义和知识、痛苦、快乐也一定达到了最高限度，而被它所限制的个体的冲突也必以最可怕的方式表现出来。

的确，在大大小小的事件中，这种情形随处可见。我们在专制暴君和大恶棍的生活中看到它可怕的一面，在惨绝人寰的战争中也能看到这一面。它荒谬的一面尤其表现为自欺和虚荣。罗杰福柯特对这方面的了解比任何人都更清楚，他用抽象的方式把它表现出来。

我们在世界历史和自己的经验中经常能见到它。当一群人脱离一切法律和秩序时，这种情形表现得最为明显。而且立刻以最明显的方式表现为霍布斯在《论国家》第二章中所描写的“一切人对抗一切人的战争”，“人对人是狼”的状态。我们不但看到每个人想从别人手中夺取自己希望得到的东西，也看到一个人为了增加自己一点点的幸福和快乐，如何不惜破坏全体的幸福或毁灭另一个人的生命。这是自我中心主义最彻底的表现，这方面的种种具体表现只带有那些希望冷漠无情地旁观别人的创伤和痛苦的自私之徒的邪恶。

我们在前面发现一切生命现象无可避免的痛苦的主要来源以某种确定方式表现出来时，就是希腊神话破坏和谐的冲突女神艾丽斯所代表的力量，这种力量是一切个体中的冲突，是矛盾的表现。这种矛盾在其内在自我中让生命意志受到影响，同时“个体化原理”也促使这种矛盾更明显地暴露出来。

野兽间的争斗是直接、生动地表现出这种矛盾的最残酷的方式。尽管我们已经采取种种方式来避免，然而在这个原始冲突中产生痛苦的来源却无法被彻底消灭。因而在这一方面，我们需要更为细密谨慎的考察。

45

我们早就解释过，生命意志最初、最简单的肯定只是对人类自己身体的本能的保护，如果身体的体形方面显示出空间中同样的意志，那也只是意志通过时间中种种活动的显示。这个肯定就是借助对它自身种种力量的运用来保全身体。性冲动的满足与其有直接关系；其实性冲动就属于意志，因为生殖器属于身体。

所以没有任何动机自愿放弃满足这种冲动，否则就是生命意志的否定，就是让意志之火熄灭的知识对生命意志的压制。这种对自己身体的否定便是一种由于意志而带来的矛盾。在这里虽然身体也在生殖器上把延续种族的意志客观化，然而这不是有意的欲求。

因为它是生命意志的否定或压制，正因为如此这种放弃才是一种困难而艰苦的自我克制。但是由于意志在无数个体之间显示人类自身的自我肯定，由于他们共同具有的自我中心主义，在一个个体身上很容易超越这个肯定而达到对同一意志的否定。

前一个体的意志突破另一个体意志的界限不是这个个体破坏、损害另一身体，它迫使别的身体被它的意志役使而不是别的意志迫使它自身的意志遭受役使。因此如果它将这个身体的种种力量从表现为另一身体的意志中收回并使自身意志所役使的力量增加到超过自己身体的力量，它就会借着否定其他身体的意志而肯定了自身的意志并超过自己的身体所显现的力量。

我们往往明确地认识到，这种突破另一个人的意志肯定的界限是“不义”的。因为两方面都认为，这个事实不是我们以明确的抽象作用就能认识的，而是感情所认识的。凡是犯错的人都觉得因另一个体对它的否定而侵犯到自己身体的自我肯定范围，这是一种直接的和心理的痛苦，这种痛苦与那种因行动或损失而引起苦恼时体验到的身体上的痛苦完全无关，也完全不同。

另一方面，对不义的人来说，现有知识告诉我们，在他身上也是出现在那个身体上的同一个意志，这同一个意志非常强烈地在某一现象中表现出来，由于逾越自身的身体及其力量的界限，所以就扩展到否定另一现象中的同一种意志。因此如果把它本身看作意志，这种强烈的自相冲突就会迅速转变成自相分裂。并且这种知识立即在他面前表现出来，不是以抽象的方式而是以模糊感知的方式表现出来。这就叫作悔恨，因而是对不义之举的自觉反省。

不义以非常具体的方式，在残忍野蛮中彻底、特别和明显地表现出来。这是它最明显的型态，这是意志在客观化的最高阶段，即人类中最大的自相冲突的可怕情景。其次，在谋杀行为中也表现得最为明显。所以谋杀之后悔恨不已，它抽象而明晰的意义，会在我们平静的内心留下一道伤痕，终生无法修复。

因为我们对谋杀行为的恐惧也像不敢从事这种行为一样，相当于那一切有生命者如生命意志现象所洞见的、对生命的无限执着。残害身体或许只是伤害另一身体，一切打击从本质上看都应视为和谋杀一样，只是程度上不同而已。并且，不义表现在对另一个人的支配中，表现在让他人成为奴隶的做法中，最后表现在掠夺他人财货的行为中，只要这些财货是辛勤劳作的结果。掠夺他人财货的行为和使他成为一个奴隶的行为完全一样，同时它与后一种情形的关系正如仅仅伤害身体和谋杀之间的关系。

46

我们知道，在国家中占有重要地位的“暂时的公义”是报复和惩罚；我们也看到“暂时的公义”只有和未来发生关联时才能成为公义。因为如果没有这种关联，一切惩罚和报复就都蜕变为一种没有理由的迫害，成了事实上的另一种恶行，不能为人类提供任何意义。

可是“永久公义”则完全不同，我们前面已提到过，“永久公义”所支配的不是国家而是整个世界，它不依赖人类的制度，不是偶然的、欺人的、摇摆不定的、有错的，而是绝对可靠的、固定的和确定的。

所谓的报复观念含有时间概念，所以“永久公义”不可能是报复。不像“暂时的公义”那样能够容许中止和迟延，也不像“暂时的公义”需要时间来取得胜利，更不是只能通过时间造就的恶果来报复恶行。在这里，惩罚和犯罪必须关联在一起以至两者合二为一。凡是把握我们一向展开的整个思想的人，就会明白这种“永久公义”事实上是永存于世界的本质之中的。

世界各个部分和形式的杂多现象都是同一生命意志的具体表现、客观化。存在本身以及存在的种类从集合的整体和所有的各个部分的两方面来看，都是从唯一的意志而来。意志是自由的、万能的。意志出现于一切东西之中，它在自身中和时间之外就能决定自己。世界只是这个意志活动的反映，而世界中一切有限的东西，一切痛苦和不幸都是意志求而不得的表现。

因此所有的东西都已经拥有全部的权利以维持一般的存在，也有权利维持所属种族及其特有个性的存在，完全保持本来面目也完全处在原有的种种环境中，处在一个由偶然机遇和错误所支配的、短暂的以及不断痛苦的本来如此的世界中；在生命个体所经验或能经验到的一切东西中往往得到应得的东西。因为意志属于这种生命个体。同时，意志怎么样，世界也就怎么样。

只有这个世界本身才能担负自身存在和自然的责任，没有其他什么东西能够担负得了。另一个世界能用什么方法担负这个责任呢？如果我们想知道从道德方面看哪一种人值得生存，只要观其命运就可以了。这是欲望、不幸、痛苦、灾难和死亡。

“永久公义”支配一切。如果他们都不这么悲惨，仅从这个意义上看，我们可以说世界本身就是对这个世界的裁决。如果我们能够把世界上所有的痛苦不幸放在天平的一端，而把一切罪恶放在天平的另一端，指针一定会指向中央，痛苦与罪恶之间存在严格的相关性。

不过为意志所用而发展的个体知识所认识的世界却并不是这样，因为探究这个世界的人最后发现这个世界是唯一的生命意志的客观化，而他自己就是生命意志。但是像印度人所说的，不开化者的视力被摩耶之幕所掩盖。他看到的不是物自体，而是空间、时间、“个体化原理”以及充足理由原则以其他种种形式表现出来的现象。

在他这种有限的认识方式下，他所看到的不是事物的内在本质而是现象，事物的本质是统一的，而事物的现象则是分裂的、无数的、不同的以及互相对立的。对他来说，快乐是一回事而痛苦则完全是另外一回事；一个醉心于折磨虐待的人是谋杀者，受其折磨的人却是殉道者和牺牲者；邪恶是一回事，而灾祸又是另一回事。

当你看到某个人活在欢欣、富裕和快乐之中，而另一个人甚至因饥寒交迫而可怜地暴尸街头，这怎能不让你产生疑问，因果报应究竟在哪里？在意志的强烈压力下，你抓住生命中的快乐和享受，紧紧地把握住它们却并不知道正是意志让你紧紧抓住那些令人恐惧的痛苦和忧患。

他看到不幸的灾祸也看到世上的邪恶，但是根本不知道两者只是同一个生命意志具体表现的不同方面而已，人们把这些具体表现看作不同的、对立的，并且时常想借助邪恶行为让别人受苦以避免自身的不幸灾祸，避免自己的痛苦，因为聚精会神于“个体化原理”从而被摩耶之幕所迷惑。正如坐在孤舟上的水手，在暴风雨的海洋中凭借着一叶孤舟，没有方向地随着汹涌的海浪起伏；同样，个人依赖“个体化原理”或以个人认识现象事物的方式默默地在这个充满忧患的世界里苦挨日子。

这个无边的世界在无限的过去和无限的未来，都是到处遍布痛苦，对他来说，这个世界是陌生的，甚至可以说只是一个虚构的世界；一个人短暂的生命，瞬息即逝的现在，一时的满足，才是最真实的。只要他的眼光没有因更深刻的认识而变得更开阔，就会尽力保持这些短浅的自满自足。

直到此时为止，在意识深处人只有一种非常模糊的预感，觉得所有那些现象终究是陌生的，虽然可能和人自身有关联，而“个体化原

理”无法使他摆脱这种关联。从这个预感产生了所有人甚至包括最敏感的动物在内共有的那种根深蒂固的敬畏之情，如果偶然因充足理由原则而使他们对“个体化原理”感到困惑，这种敬畏之情就会突然让他们震惊。

例如，如果在没有原因的情形下发生某种变化或某个已死之人重新出现，或者说过去或未来以任何方式变为现在或远的变成近的。对这种事情的恐惧源自下述事实，即他们突然之间对唯一使他们的个性和世界其余东西分开的关于现象的知识形式感到困惑。但是甚至这种分离也只在现象方面而不在物自体方面，而“永久公义”就建立在这一点上面。

事实上，一切暂时的快乐都依靠逐渐损毁的基础，而一切智虑也都是由这个基础产生的。他们使身体不受偶然事故的影响并获得快乐；但人的身体只是现象，人的身体与其他生物个体的身体的区别以及避免他们所受痛苦只基于现象的形式，即只基于个体化原理。

从事物的真正本质看，每个人都把这个世界的一切痛苦当作自己的痛苦，事实上，只要他是固定的生命意志，只要全力肯定生命，每个人都必须把一切可能的痛苦看作自己实际的痛苦。对那种看透“个体化原理”的知识而言，显现在无数他人忧患中的一种快乐生活、偶然机会所赐或因智虑而获得的东西就只是乞丐的梦，在梦中他是国王，但是他总要从梦中醒来，也总会从经验中得知使他和自己生活中的痛苦分开的只是一场短暂的幻梦。

在“个体化原理”中，伴随充足理由原则而来的知识所包含的观点中“永久公义”不见了，除非以某种想象的虚构方式为之辩解，否则这个观点便会完全失去这种公义。坏人在多行不义和种种残忍行为后还

活在幸福之中从未受到惩罚；被压迫的人苟延残喘地过着充满痛苦的生活，最后也不见好人好报出现。

但是只有在超越充足理由原则引导之下所产生的限于特殊知识的人，或者说只有认识理念看透个体化并了解在现象的形式下如何认识物自体的人，才会把握和理解“永久公义”。而且因为同样的知识所产生的几无差别的后果导致只有他才能了解德行的真正本质，因为虽然抽象知识根本不需要实践德行，然而我们很快就会看到它和我们现在的探讨有关。

凡是获得上述知识的人都会明白，由于意志是一切现象的本体，因此别人所遭遇的以及自己所体验到的不幸——不道德的和邪恶的事情，尽管在现象界中两者显示为完全不同的个体，也被时间和空间所分开，却往往只和那永远不变的内在本质有关。他知道，使别人受苦与必须忍受痛苦之间的区别，只是现象意义上的并且也与物自体无关。因为正是两者之中的这个意志受知识的欺骗而毫无意识，同时由于想在某一现象中寻求增加的快乐却反而在另一现象中产生巨大的痛苦。

所以，在强烈的压力之下，他往往是在自我戕害，他并不知道只会损害自己，通过个别的媒介而以这种方式显示它内在本质中所具有的自我矛盾。使人痛苦和受苦的，实际上就是一个人。

那些让人痛苦的人，其错误在于相信自己不是分担痛苦的人；忍受痛苦的人，其错误则在于相信自己不是分担罪恶的人。如果把两者的眼睛放亮，那个使人受苦的人就会知道自己原来也是活在这个世上受苦的人当中，即使赋有理性，可一旦追问世界为什么从这种巨大的痛苦中产生，为什么不知道本身应得的惩罚只是徒劳无功。而受苦的人也会知道，这世上现在和过去所做的一切恶都是来自构成自己本性

的意志，他还会知道通过这个现象及其肯定，他作为这个意志的化身就已经把意志所产生的一切痛苦承受下来并把它们当作自己应得的东西。

基于这种认识，诗人卡尔德隆在其《生命是一个梦》中说：

人类最大的罪行，
就是被抛到这个世界上。

根据一种永久的法则，死亡是生之结果，因此为什么生不是罪行呢？卡尔德隆在这几句话中所表达的只是基督教的“原罪说”而已。

关于永久公义的生动的知识和使惩罚的恶和被惩罚的恶结合在一起的、均衡的生动的知识需要彻底超越个体及其一切可能的原则。所以大多数人往往无法得到这种知识，关于所有德行本质的纯粹知识情形也是一样，这种德行的知识和永久公义关系密切，我们要说明一下。

经由概念和语言所能了解的以及被那种永远生动而史诗般的说明方法所允许的知识已经由明智的古代印度人在吠陀经典和他们的秘密教义中表达出来了；但是在民众宗教和秘密教义中他们却只用神话式的语言来表达。我们在吠陀经典中所发现的直接解释人类最高知识和智力成果的中心论题，让我们认定：《奥义书》是本世纪最伟大的赐予。

它以各种方式表现出来，特别是使世上一切有生命和无生命的东西持续不断地闪过学者的眼前，对其中每样东西都宣示那个已成公式的几个字：“汝在此处”；说得更正确一点，是“此即汝”。这几个字的意思是说“这就是你”。

但是对一般人来说，就他们在有限条件下所能了解的而言，伟大的真理是充足理由原则所产生的一种知识。事实上，从本质上来看，这种知识完全无法彻底了解真理本身，然而若以神话方式表达却会得到一种代替品，一种足以作为行为的指南代替品。因为神话能使知识方法依据充足理由原则并凭借象征的描述去了解行为的道德意义，但道德意义本身永远和神话无关。

这是一切宗教体系的共同目的，因为整个说来，它们都是用神话的外表去表达理智未开化的人所无法了解的真理。从这个意义上看，康德的话很能说明这一点，这个神话可以称作：实践理性的一种假设。但是，如果这样去看待便有最大的好处：它所包含的东西，除了实际经验过程中摆在我们眼前的以外，再也没有其他因素，因而能够维持一切概念和知觉。这里所指的是关于轮回果报的神学信条。

这个信条告诉我们，一个人在世时给别人带来的一切痛苦，来生一定要得到报偿，也一定会遭受同样多的痛苦；这种说法甚至认为，仅仅杀了一只动物的人，未来必会投生为同样的动物并且遭受同样的死亡。这个神学信条告诉我们，邪恶的行为会使人一辈子痛苦不堪，让人变成备受轻视的动物，因而会重新投生在下层阶级，比如成为女人甚至成为动物；成为最低阶级的民众比如屠户；成为麻风病患者甚至成为爬虫等等。

一个人正是通过那些不知自己为何遭受不幸的受苦动物并且从现实生活的感觉中来证实神学信条所预示的一切痛苦，并且不须通过任何悲惨世界的当下体验来提醒他这些痛苦。

另一方面，就果报而言，神学信条使人心怀重生的希望，幻想自己有变为婆罗门智者或圣者等比较高贵人物的希望。这种最高的果报必须用最高尚的行为和最彻底的自我牺牲方能换取，这种最高的果报

给予那位七世以来都自愿死在丈夫火葬柴堆上的女人，也同样给予谨守口德从来没有说过谎话的男人。

宗教只能消极地用世界的语言来表现这种果报让他们有一个希望，就是让他们永远不再来到这个世界，“你将不再有现象的存在形式”，或者像既不承认吠陀经典也不承认阶级存在的佛教徒所说的“你应涅槃”，从而达到一种境界，在这个境界里，生、老、病、死不再存在，一切都归于最纯粹的寂静。

过去，从来没有一种宗教将来也不会有一种宗教能比这最高贵和最古老民族的这种原始认知更有资格成为那只有少数人才能了解的哲学真理的一部分。尽管这个民族现在已四分五裂，然而这个神学信条仍旧是一般人民的共同信仰，对今天的生活还是具有决定性的影响的，这种情形和四千年以前一样，变化不大。

所以毕达哥拉斯和柏拉图大为赞赏，并且从印度和埃及接受宗教和神学的思想材料，既重视又加以改造、利用，可是我们不知道他们为何会相信这些宗教教义和神学观念。相反，我们派遣英国牧师和信奉新教之人去纠正他们的信仰，并且告诉他们，人是从无中创造出来的，应该怀着感恩的心接受这个事实。但是，这正像我们向悬崖绝壁放枪一样，我们的宗教信仰决不会在印度生根。人类古代的智慧不可能全为加利利发生的事情所取代。相反，印度哲学思想流回欧洲一定会在我们的知识和思想中产生根本的变革。

47

在前面对人类行为所做的诸多研究观察中，我们一直不懈努力逐渐达到最后的研究，并且在相当范围内减轻那种将人生所谓善恶行动

的特殊道德意义提升为抽象的哲学明晰性，并使之成为我们中心思想的一个分支工作。

不过，首先，我想从被现代哲学家当作简单概念因而不能分析的那些善恶概念追溯其实在意义；读者不必再专心于无意义的谬见，即认为这些善恶观念包含了比实际更多的内容，也可以就这些观念本身来表达这里所必需的一切。

现在，我要做这个工作，在伦理学上我打算不再像过去借助“美”和“真”两个字一样再借助“善”这个字，这样我就可以在今天具有所谓“庄重”的因而在各种情形下都有帮助的符号上，再加上一个表示性质状态的符号以及采取严肃的态度而归纳出下述信念，即说出三个这样的字，我所做的就不止表示三个来源及意义均不相同的广泛、抽象且空洞的概念了。

今天，有谁能认识我们这个时代的作品呢？有谁在千百次看到那些最没有思想能力的人相信自己只需大声而装作有智慧似的说出这三个字就可表示最大智慧之后而不对这三个字感到厌恶呢？

我们早在《论充足理由律的四种根源》一书第五章第29节及以后各节中解释过“真”这个概念。在本书第三卷全篇中则对“美”这个概念做过适当的解释。现在我们希望发现“善”这个概念的意义，达到这个目的实际上没有什么困难。从根本上看，这个概念是相对的，它指的是“两个符合意志的任何确定努力的东西”。

凡是和意志任何表现一致、并完成意志目的的一切东西，尽管在其他方面如何不同，但都是通过“善”这个概念而想到的。因此我们常常说到好吃、好路、好天气、好武器、好预兆等等；总之，我们说一

切合乎自己希望的东西是好的东西。所以在这个人眼里认为好的东西在另一个人眼里反而可能认为不好。

“善”或“好”的概念分为两部分，一部分是意志作用的当下直接满足，另一部分则是意志的间接满足，这种间接满足涉及未来与合意的和有用的东西。如果我们说到无意义的存在，相反的概念是用“不好的”几个字来表示，如果用比较少用的方式或抽象方式表示，则用“不善的”三个字，这恰好表现与意志的任何努力不符合的一切东西。像所有能和意志发生关系的东西一样，在同样的意义之下，以及在所谓的“我发现这是好的而你却没有”这句话中所表示的相对限制之下，凡是有助于达成目的的人，凡是促成这些目的的人，都应该称得上“好”、“善”之谓。无论如何，那些本性不喜欢为难别人而喜欢帮助别人的人，那些一向助人、仁慈、亲切与慈悲的人都称为好人，他们的行为和一般人的意志之间存在这种关系。

在有意识的生物（动物和人类）的意识中，近百年来德文和法文中表示相反概念的词和用来表示无意识的存在者的词相同：德文中用bose；法文中用mèchout；可是几乎在其他所有语言中，这种有意识和无意识之间的区别并不存在：Kakos，malus，cattivo，bad这些词用在人类身上就像用在与确定意志目的相反的无生命之物上一样。

由于我们完全从被动方面出发而达到善，因此以后我们的研究只能转到主动方面，也只能研究所谓好人的行为，不再涉及其他东西只涉及人；尤其专注于从事两方面的解释工作：一方面解释这种行为在他人身上所产生的纯粹客观的一面；另一方面则解释这种行为在自己身上产生的一种对自身的特定满足，因为他牺牲另一种满足来得到这种满足，而且另一方面还解释伴随恶劣的性情而来的内在痛苦。

哲学的以及由宗教信仰所支撑的伦理体系就是从这个来源产生的。两者不断想以种种方式把幸福和德行组合在一起，前者不是借助矛盾原则就是借助充足理由原则来认知，因而往往认为幸福与德行同一或者把幸福看作德行的结果；后者除了唯一能为经验所知的世界以外，还肯定其他各种世界的存在。相反，在我们的体系中德行不会是追求快乐的努力，即不是追求幸福和生命的努力，而是另一种方向完全不同的努力。

从以上所说我们知道，根据“善”的概念，善是“属于相对性质的某物”，所以从根本上看，所有的善都是相对的，因为善的本质在于它对某一欲求对象的意志局面的关系。所以绝对的善是名词上的自相矛盾；最高的善实际上指的是同一个东西，即意志的最后满足，在满足之后不可能有新的欲望产生，即不会终止于一种最后的动机，更不会因为完成了这个动机意志就获得持久的满足。

但是根据我们在第四卷中研究的结果，这种成就是无法想象的。意志不能因为某种特殊满足而停止欲求的活动，正如时间不能存在明晰的结束或开始一样；对意志而言，根本没有所谓永久满足这样的东西。这是白费气力，对意志而言，没有最高的善，没有绝对的善，只有暂时的、相对的善。

可是如果我们因习惯而不想抛弃善的一贯表现方式，反而希望给善的表现方式以一种光荣地位的话，就可以把意志的彻底自我消除和否定看成意志的真正消失。只有这样才会平息意志的斗争，让人获得那种决不会再被阻挠的满足并让世界得救，而我们现在在整个探讨结束时立即就会考虑到这一点。

绝对的善将此视为病害的唯一彻底的治疗，其他的治疗只是减轻病情的药物和止痛剂而已。从这个意义上看，希腊文的“终结”以及拉

丁文的“了结”更符合这种彻底的治疗的含义。我们对“善”讲得很充分了，现在要看看事物本身。

如果一个人一有机会便想做不义之事而又无外力限制，他就是恶的。根据我们对“不义”所持的看法，这种人不但肯定自己身上的生命意志而且这种肯定甚至使他否定他人身上表现的意志。这一点可以从下述事实中看出来：他希望别人的能力被他的意志役使并且当别人妨碍他的意志行动时，还倾向于破坏他们的生存意志。

这个事实的最后根源是强烈的自我中心主义，关于自我中心主义的本质，我们早已说明。这里有两件事很明显：

第一，一种强烈的生命意志表现在这种人身上的程度远超过他身体的自我肯定所能承载的范围；

第二，他那完全服从充足理由原则并全心全意注视“个体化原理”的知识，固执地守着由此原理在他本人和所有其他人之间所确定的全部区别。

所以他只追求自己的幸福而不顾别人的幸福，别人的存在和他完全无关，在别人的存在与他自己的存在之间有一条鸿沟横亘其中，其实他把别人只是看成一种没有实在基础的面具。这两种性质就构成邪恶性格的要素。

意志的这种强烈感成为痛苦的永久来源。

第一，因为意志作用都来自匮乏。换句话说，意志作用都是痛苦的。所以本书第三卷中所说的所有意志中止是我们欣赏艺术时获得快乐的主要原因之一，每当我们全心全意从事美感静观艺术而成为完全

没有意志的认识主体和理念的相关者时，就会发生这种意志作用中止的现象。

第二，由于事物的因果关联，我们的大部分欲望必然未获满足，而意志受阻的时候又多于满足的时候。所以强烈的意志作用就带有强烈的痛苦。一切痛苦都只是没有得到满足的和遭受阻碍的意志作用，甚至我们的身体受到损伤或毁坏时所感到的痛楚只有通过下述事实才可能如此，即我们的身体只是客观化的意志。

由于剧烈的痛苦和剧烈的意志作用不能分开，因此坏人脸上的表情时常带有内心痛苦的痕迹，甚至在获得了一切外在的快乐之时，如果不因短暂的狂喜而心旷神怡，并且也不隐藏掩饰的话，他们看起来也不是那么快乐。

内心的折磨是他们无法避免的，这种内心的折磨让他们产生一种幸灾乐祸的心理：别人越痛苦，自己越快乐。这种情形下，只是自我中心主义产生的一种漠不关心的、彻底的邪恶，最后甚至能达到残忍的程度。正因为这个，别人的痛苦不但没有成为达成自身意志目的的工具，别人的痛苦本身反而就成了意志的目的。

下面是对这个现象更确定的解释：由于人是被最清楚的知识所开化的意志具体地表现，因此往往把意志实际感到的满足与知识所告诉他的可能的满足相比。于是就产生妒羡；所有的匮乏都因别人的享受而无限加重，变得更迫切，可如果知识告诉我们别人也遇到同样的匮乏，这种匮乏的急迫感就减轻了。

人类所遭受的那种与人生无法分开的不幸灾祸，不会使我们困扰，正如那些属于气候方面和整个国家方面的不幸灾祸一样。想到比

我们痛苦更大的痛苦时，自己的痛苦会消失；看到别人的痛苦也会减轻自己的痛苦。

如果一个人内心充满意志的强大压力，如果他想通过热切地欲求一切东西以减轻他的自我中心主义的渴望，他必然感觉到所有的满足都只是表面的，达到了目的决不会满足所求之物给予我们的希望，当这种希望得到满足时也只是改变一种方式，而现在又以新的方式来折磨欲求者。的确，如果一切愿望都满足了，意志的压力仍然没有任何自觉的动机并且他还痛苦地陷入可怕的孤独和漫长难熬的空虚。

由于这些，在意欲作用的一般程度下，只是稍微感觉到，也只产生一般程度的忧伤，如果通过特别邪恶的意志来表现，这个人的内心必然分外痛苦、长久不安、无可挽救的懊恼；他间接欲求自己直接得不到的安慰，希望通过看到别人的痛苦而减轻自己的痛苦，同时他认为这种现象是自己力量的表现。

对他来说，别人的痛苦本身就是目的，也是他快乐的来源。因此就产生彻底的残忍现象，彻底嗜杀的现象，这种现象在历史上表现在尼禄[(13)]和杜米提安[(14)]时代，表现在非洲的达伊斯，罗伯斯比尔[(15)]以及其他类似的人物身上。

复仇的愿望是和邪恶密切相关的，作为暂时的公正，复仇在一个社会中或许有其伦理习俗上的一席之地。它是以冤报冤并且唯有着眼于未来，如果不着眼于未来，那么给一种罪过施加的惩罚和报复就无法自圆其说，报复者在施加于爱罚者的折磨中得到快乐会让报复变质成为纯粹的惩罚从而丧失公正，而报复与纯粹的邪恶不同的地方在于它披上了公正的外衣。如果报复行为是根据法律而实施的，换句话说，是根据以前决定和公认的规则而做的，并且是在认可这条规则的社会中做的，这个行为就是惩罚，因此也是公正。

除了上面所述的以及因来自同一来源，即来自过分强烈的意志不能与邪恶分开的痛苦之外，另一种与此完全不同的特殊的痛苦也和邪恶有关，在所有劣行中都能感到这种特殊的痛苦，不论这种行为是从自我中心主义而来的不义还是纯粹的邪恶，都根据它的持续时间的长短而称为良心的自责或悔恨。

凡是没有忘记本书第四卷前半部分内容的人，尤其是没有忘记本卷开头所解释的真理的人一定会发现，除了下述的意义之外，良心的自责不可能有其他意义；或者抽象地说，它的内容如下面所述可区别为两部分，但是两部分又彼此一致并且是完全结合在一起的。

不论摩耶之幕怎样笼罩坏人的心灵，不论这种人多么认真地关注"个体化原理"，他自己却总认为有一条鸿沟让自己与其他人绝对不同也互不相关，这里所谓的"鸿沟"是指他坚持遵循的一种知识，因为唯有这种知识才适合和支持他的自我中心主义，所以知识几乎被意志所败坏，然而在他内心深处却有一种秘密的暗示：事物的秩序只是现象的，它们的真正性质却有可能完全不同。

他有一种模糊的预感，即不论时间和空间如何把他和别人及其遭受的无数的不幸灾祸分隔，不论时间和空间怎样显示这些不幸灾祸与他完全无关，然而从它们本身来看，除了表象与其形式以外，就是表现在这些不幸灾祸中的唯一的意志，没有认识自身而对抗自己，同时，因为想只从一个现象上得到更多的快乐，因此就把更大的痛苦施加到另一个现象上。

他模糊地看到自己就是这整个意志。他不但是痛苦的给予者，也是痛苦的承受者，只是由于幻梦的关系才和痛苦分开并且避免这种痛苦，这个幻梦的形式就是空间和时间，不过这种幻梦最终会消失。实际上他必须为快乐付出代价，如果时间和空间中所谓的可能和现实、

远和近只是就个人的认知得出的结论，只是由于个体化原理而得来的观念，他就会认为一切痛苦和他的生命意志是相关的。

这就是以宗教寓言的方式，用在充足理由原则因而变为现象形式的方式，在灵魂转生中所表现的真理。然而它有最纯粹的表现方式，没有外来的杂质，在这种表现方式中模糊感觉到却又使人安慰的痛苦叫作悔恨。这也来自第二种直接知识并且也与第一种知识密切相关。这种知识是关于生命意志在邪恶者身上肯定自己力量的知识，是关于超越他这个个体的个别现象而否定别人身上的同一意志力量的知识。

因此，邪恶的人企图掩饰内心对行为的恐惧，这除了表明他精神上的空虚以外，也表明了个体化原理的虚幻不实，并且是个体化原理在这个邪恶的人和别人之间所表明的区别的虚幻不实；也是对他自己意志的强烈认知，他甚至从那些受他压制的痛苦中看到可怕的一面，却仍旧和它紧紧结合在一起，正因为如此，完全有可能从他本人身上产生极大的暴虐感，并把这种暴虐的情绪当作肯定自己意志的工具。

他发现自己就是生命意志集中的具体表现，他感到自己总是屈服于生活之下，因此也屈服于生活中必然出现的痛苦之中，因为它有无限的时间和空间来消除可能和现实之间的区别，将他所知道的一切痛苦变为可以实际体验到的痛苦。千百万年一代一代不断产生，但像整个过去和未来一样，只是在想象中延续而已；实际占据的时间即意志现象的形式只是现在，并且对个人来说时间不断更新，人似乎永远都觉得自己在不断新生。

因为生命不能离开生命意志，而生命的唯一形式仅仅是“现在”。死亡好似太阳下山，只是表面上被夜色吞没，实际上太阳本身始终是一切光的来源，不断地燃烧并为一切新的世界带来新的光明，永远在升起、隐没；隐没、升起。只有通过时间，通过表象所感到的现象的

形式，个人才与时间的始末有关。在时间之外只有意志，只有康德所谓的物自体以及物自体的充分客观化，即柏拉图的理念。

所以，自杀是不能逃避意志的。每个人内心所欲求的必然是他现在的当下需要，而每个人的当下需要就是他内心所欲求的。除了对分开每个人的表象形式的虚幻和空虚的认知以外，使良心感到痛苦的实际上是自己意志的自觉程度。生活过程刻画出经验性格的影像，这个影像使邪恶者感到恐惧、害怕。不管这种影像是在宏观的特征中刻画出来因而让这个世界分担了他的恐惧，或在微观的特征中刻画出来因而只有自己才可以看到它，因为它只直接关系到一个人，然而他还是一样感到恐惧。

如果性格没有摆脱时间的影响也不可能受时间改变的话，性格只要不否定自己，过去的事无关紧要。所以，早已过去的事情对良心仍然有压力。这正是祈祷文所说“不要让我受诱惑”，“不要让我知道自己是那种人”的含义。

当一个人借用坏人肯定生命的力量来说明意志对人的作用之大时，他实际上要说的是：用坏人施加给别人的痛苦所表现出来的力量去度量自己与意志的否定的距离到底有多远；并度量唯一从这个世界及其痛苦不幸解脱的可能性到底有多大。一个人若知道自己从属于意志的程度到底有多大，也就知道自己怎样受它约束；别人的痛苦并没有力量改变自己，完全受生活和生活中的痛苦所累的人对别人的痛苦也是漠然的。我们还不知道这个意志是否打破和克服了自己意志的强烈倾向。

如果只当作感觉看待，换句话说，如果当作明白、抽象的知识看待，对恶的意义及其内在本质所做的解释就是悔恨，如果我们对作为人类意志的一种属性的“善”做同样的考虑，如果我们对绝对的忍受顺

从和神圣也做同样的考虑时，那么这种解释就会更为明晰、完整。因为对立的东西往往彼此促进，正像斯宾诺莎所说的那样，白天不但显示了它本身也显示了黑夜。

48

一种无法证实的、纯粹说教的道德理论不可能有任何结果，因为它不是作为动机，不是作为动机的道德理论，只在影响自爱时才有结果，由此产生的东西没有道德价值。因此任何真正的德行都不能从道德理论或普遍的抽象知识中产生，这种德行必须产生于那种从别人的个性中认识自己身上同样本性的直观知识。

因为，德行确实产生于知识，但不是产生于能够通过语言文字表达的抽象知识，否则，德行就可以教导，而用抽象语言表示本质以及作为基础的知识就会让人在道德方面有所改进。但是实际情形并非如此。伦理课程和说教不会造就一个有道德的人，正如亚里士多德以来所有美学体系没有造就一个诗人一样。对德行真正的内在本质来说，概念是没有用的，正如概念在艺术中没有用一样，概念只处于次要地位。因此，概念能够作为一种工具去保存以其他方法获得的结果。但是，意志本身并不是一种习得的能力，所以说：

意志活动是不能教导的。

事实上，抽象教条对德行是没有影响力的，换句话说，它对性情向善的本能是没有影响力的。错误的教条不会阻挠德行，真实的教条对德行也很少有什么帮助。事实上，如果人生的重要财富，比如道德价值，或者说那种永久价值所依赖的任何像教条、宗教教义和哲学理

论那种偶然成就的东西，那么这些偶然的东西对于永久价值就了无意义。

道德上的教条只有下述价值：如果一个人由于另一种知识而变成有德行的人，这个人便在道德教条方面拥有一种公式，根据这个公式向他自己的理性来解释自己的非自私行动，这种非自私行动的本质连他自己也不了解，仅仅是让理性习惯性地满足自己。

的确，教条也像习俗和惯例一样，对人的行为，对人的外在活动发挥很大的影响力，习惯之所以能发挥很大的影响力，是因为一般人不相信自己的判断力，他知道自己这方面的弱点，可是却只遵循自己或别人的经验，但人的性情倾向并不是以这种方式改变的。所有的抽象知识只会带给我们动机；但是我们前面说过，动机只能改变意志本身。

不过，所有可以表达的知识只能影响作为动机时的意志。因此当意志受教条引导时，人真正欲求的仍然是一样的，他只接受种种关于获取方式的不同思想，而想象的动机和实际的动机一样起着支配作用。例如在伦理价值方面，无论是他大量施舍给穷人而相信自己来生会获得十倍的报偿，还是花费同样多的财物来促成一种地位以备将来获得更大的利益，其结果都是一样的。

为了正统而烧死异教徒的人就像为了财物而放火的强盗一样，都是谋杀者；如果在圣地屠杀土耳其人的人也像烧死异教徒的人一样，其目的只是为了身列天国，这个人也是谋杀者。这些人只顾自己及自己的私利，就像强盗一样，他们和强盗唯一不同的地方是方法很荒谬。我们说过，从外面看，只能通过动机才能达到意志，而动机又只能改变意志表现的方式，决不能改变意志本身。

“意志活动是不能教导的。”可是，在善良行为的情形下，从事善良行为的人诉诸教条，我们要辨别这些教条是否真是促成善良行为的动机，或者像我们前面所说的，是否只是在某一善良行为方面行为者用来满足自己理性动机的骗人理由。这里所谓的某一善良行为实际上是从完全不同的来源诞生的，他之所以从事这种行为是因为善良，虽然不了解如何做出正确的解释，却希望考察与之有关的东西。但是很难判断这两者的区别，因为都存在于人的内心。

所以，我们很难对别人的行动做出正确的道德判断，也很少对自己的行动做出正确的判断。一个人和一个国家的所作所为，通过共同观念、惯例和习俗可有很大的改变。但从它们本身看，所有的作为都只是空洞的形式，只有导致这些作为的性情才赋予它们道德意义。可是当它的外在具体表现不一样时，这种性情倾向却可能完全一样。虽然两个人的邪恶程度完全一样，但一个人可能死于非命，另一个人则可能寿终正寝。

同样程度的邪恶，在某个国家可能表现于谋杀和残忍的粗鲁特性中；在另一个国家则可能表现于宫廷阴谋、暗杀和各种细密的权谋中。可是其内在本质却永远一样。我们可以想到，人们坚信死后得到报应的看法足以防止一切罪行，在政治上也可能因此大有收获，在道德上却终将一无所获，生活中意志的表现也因此受到限制。

因此，性情倾向的真正善良，不偏不倚的德行以及彻底的高尚不是产生于抽象的知识。然而，它们的确是产生于知识，但这种知识是当下的直观知识，既不能用理性来推翻这种知识，也不能用推理方式获得这种知识，正因为它们不是抽象的，所以不能表达，而只能产生于每个人的内心，只能由自己体验到，不能为他人所知；它们的真正

表现，不是通过语言而是通过我们的所作所为，正是行为和人的生活过程让直观的知识得以产生。

我们寻求德行理论，因此也要抽象地表现道德理论基础的知识本质，然而我们却无法用这种方式来表达那种知识。我们只能表示这种知识的概念，因此往往从那种唯一能使直观知识表现于外的行动出发，同时也指出行动是唯一适当的表现。我们只能说明和解释行动，换句话说，我们只能用抽象的方式来表达其中真正发生的东西。

49

我们已知道公理正义如何以较低的程度从个体化原理的贯彻之中产生，又知道如何以较高的程度从个体化原理中引申出善良性情，而这种善良性情是对他人纯粹的、公正无私的爱。当善良性情达到完美境界时，将他人及其命运与自身的命运放在同一水平上也不能比这更进一步，因为没有任何理由使他喜欢别人的个体性而不喜欢自己的个体性。然而其幸福处在危险中的个体在生命的分量可能比重视自己的特殊福利的分量更重。

在这种情形下，已达到至善和完全高尚的性格将会牺牲自身的福祉甚至生命去完成多数人的福祉。柯德拉斯[(16)]、列奥尼达[(17)]、里格拉斯[(18)]、狄修斯[(19)]以及温克里德[(20)]都是为此而死的。每个为朋友和国家主动自觉地迎接死亡的人也都是这样死的。他们和那些为了维护整个人类的幸福而自愿接受痛苦及死亡的人处于同一个精神层次；和那些为了维护普遍真理的人也处于同一个精神层次。苏格拉底和布鲁诺以及很多为了真理而被教士们烧死在火刑柱上的英雄，就是这样悲壮献身的。

现在，关于上面所说的矛盾之词，我要提醒读者注意，以前我们发现痛苦是生命中的必然现象，也是和生命无法分开的。我们也知道，所有的愿望都来自匮乏、需求、痛苦，所以一切的满足都只是除去痛苦，却不能带来积极的快乐；欢乐欺骗我们的愿望虽然表现为积极的善，但是实际上，欢乐只具有消极性质因而只是恶的中断而不是终结。

所以，善、爱和高尚等有助于他人的地方，也只是减轻痛苦，能够促使他们从事善良行为以及关爱别人的，只是对别人痛苦的认识。这是直接从自己痛苦中了解到的，也与自己的痛苦一样让人刻骨铭心。

从这一点我们可以知道，纯粹的爱就是同情心。所以，我们会毫不犹豫地反对康德的说法，如果真正的善和德行来自抽象的思想、义务观念和范畴命令；如果真如康德所说，只有这种真正的善和德行才能成立，而同情心只是弱点根本不是德行，那么我们如何区分自愿的行为和强迫的行为？所以我反对康德的看法，对真正的德行来说，纯粹概念是没有用的，正如纯粹概念对真正的艺术没有用一样；所有真正纯粹的爱都是同情心，而所有不含同情心的爱都是自私。这两者经常相伴相生。

的确，真正的友谊往往是自私和同情心的混合物。“自私”是朋友出现时所感到的快乐，朋友的个性契合我们自己的个性；“同情心”则表现在诚心诚意地分享他的欢乐和忧愁以及为朋友做毫无私心的牺牲。为了证实我们的矛盾命题，我们可以说，语言的节奏的韵律和遣词用字以及纯粹爱的抚慰和同情的语调完全一致；而在意大利文中，同情心和真正的爱是用同一个词表示的，这个词就是“怜爱”。

现在，我开始讨论有关行动的伦理意义，我的目的是想表明：产生善、爱、德行和高尚性格的同一根源是怎样产生了生命意志的否定。

以前我们说过，憎恨和邪恶产生于自我中心主义，而自我中心主义则建立在个体化原理的知识关联的基础之上。因此我们曾发现，个体化原理的贯彻是公理正义的来源和本质，如果再向前推进一步甚至推到极点的话，又是爱和高尚性格的来源和本质。只有贯彻个体化原理，消除自我的个体化活动和他人的个体化活动之间的区别才能产生完善的性情，也才能解释性情为何能臻于完善，甚至提升为没有私心的爱以及为他人而自我牺牲的大公精神。

可是，如果这种个体化原理的贯彻以及意志的所有具体表现中相同的直接知识明确地表现出来，就会立刻显示出对那扩展得更远的意志的影响力。如果人们看不到摩耶之幕、看不到个体化原理，因此不再自私地比较自身和他人，关心别人的痛苦就像关心自己的痛苦一样，不但有高度的慈悲心肠，甚至每当牺牲自己的个体活动就能拯救他人时就会慨然牺牲自己的个体化活动，很显然，这种从一切存在者认识自己内在的真正自我的人也必定会把受苦者的无限痛苦看作自己的痛苦，并自己主动承担整个世界的痛苦。

对他来说，任何痛苦都是息息相关的。他所看到听闻的他人的一切痛苦不幸，直接认识到的一切痛苦不幸，甚至可能的痛苦不幸，对他内心的影响就像自己亲身经历的痛苦不幸。他不再固守自我中心主义，即不再心中只关心个人的欢乐和忧愁；由于看透了个体化原理，因此一切都如在眼前、历历可数。他认识整体，了解其本质并且发现它就是持续不断的消逝、徒劳无益的奋斗、内在的斗争和不断的痛

苦。每当他看到痛苦之人时，就像看到受苦的万物以及日渐逝去的世界。

但是，而今所有这些就在他身边，就像自己身体在自我中心主义的观念中亲身感知一样。现在，有了这种对世界的认识，为什么还要通过不断的意志活动来肯定这个生命呢？为什么更紧紧地执着于这个生命，使生命更紧紧地隶属于他呢？仍然跳不出个体化原理，跳不出自我中心主义的人，只认识具体的特殊事物及其对自身的关系，而这些又不断地成为他意志活动的新动机。但是另一方面和整体的知识，关于物自体的本质的知识让一切意志活动都停下来了。

现在，意志转变方向，离开生命，意志一看到认识生命的肯定时所感到的快乐便震惊战栗。而今人达到了一种自愿克己、忍让、真正无动于衷和完全无意志的境界。如果体验自己的痛苦或认识别人的痛苦时、反省对人生虚幻和悲苦的认识时，我们也就接近那些仍然被摩耶之幕蒙蔽的人，我们就要消灭欲望的刺激，封闭一切痛苦之门，以完全的自我克制来净化和神化自己；然而虚幻的现象又立刻束缚住我们，而它的刺激又重新影响意志，无法使自己解脱出来。

希望带给我们的诱惑、“现在”带给我们的魅惑、快乐带给我们的甜蜜、命中注定的幸福让我们在受偶然机遇和错误所支配的痛苦世界的悲叹中，我们重新回到意志，意志又重新变成束缚人的桎梏。所以耶稣基督说：“骆驼穿过针眼，都比富人进入天国容易。”

如果我们把生命比作一条需要不断经过的道路，一条铺满炽热煤层的路，在这条路上也只有很少几处凉爽的地方；陷入迷惑妄想中的人对自己现在所处的或附近看到的几处凉爽地方感到安慰而且准备走完全程。但是看透个体化原理并认识物自体真正本质因而认识整体的

人就不再感到安慰；因为他发现自己同时处在不同的地方并且向后退却。

他的意志一百八十度大转变，不再肯定自身的本质反而否定这种本质。能表现这个改变的现象是从德行过渡到禁欲主义。就是说，对这种人而言，只像爱自己一样爱他人以及只像为自己打算一样也为他人打算，这还不够。他内心对那种表现了自己现象存在的本质产生一种恐惧，也就是说，对生命意志、对充满痛苦不幸的世界中心和内在本质产生一种恐惧。所以他否定自己心中早已通过身体表现出来的这个本质，而他的行动也证实其现象层面的存在是虚假的，并且以一种和本质明显矛盾的方式表现出来。

从根本上看，除了意志的具体表现以外，没有别的东西能让人执迷地扩张欲求，不让自己的意志执着于任何东西，清除自己心中的一切欲念，竭力表现出对任何东西彻底漠不关心的样子。健康而强壮的身体通过生殖器来表现性的冲动，但是否定意志的人千方百计要证实身体是虚幻的，而且在任何环境下都不要求感官上的快乐。在禁欲主义或生命意志的否定中，自觉而完全的贞洁是第一步。

因此，它否定越出个体生命之外的对意志的肯定，并且保证，由于这个肉体生命的意志之火熄灭了，永远淳朴饱含本真的自然界向我们郑重声明：这条格言一旦普遍化，人类就会渐渐消亡；根据本书第二卷讨论意志所有具体表现的关系时的假定，意志最高的具体表现较弱的反映也会消失，正如朦胧的光线随着天色渐亮而消失一样。随着知识彻底消解，世界的其余部分也会自动消失；因为，如果没有主体也就没有客体。

我想引用吠陀经典中的一段话：“就像世上饥饿的婴儿抱住母亲一样，一切东西都等待着神圣的奉献。”（《亚洲研究》卷八：柯尔布洛

克[21]论吠陀经经典，沙摩吠陀摘要；也见柯尔布洛克杂论卷一第79页）一般说来，供奉意志就是忍受顺从，而自然的其他部分必须同时给僧侣和供奉者寻找拯救之道。的确，我们要注意，在让人尊敬却深不可测的西利西斯的一首题名为《人把一切归于上帝》的短诗中也表达出这种思想，这首诗说：

人啊！一切事物都在爱你。
在你周围，是无数的生灵。
万物都归附你，
它们都可以到达上帝。

但是，还有一位更伟大的神秘主义者爱克哈特[22]，由艾兰茨·普菲普福图书公司出版了他伟大奇妙的著作（1857年），他完全用这里指明的意义表达相同的思想（第459页）：

我为耶稣基督的话做见证，
我若从地上被提升起来，
就吸引万人来归附我。（《约翰福音》第12章第32节）

因此，善良的人也应吸引万物超升到上帝，回归到万物最初所来自的地方。

大师们向我证明：万物都是为人而造。一切造物都在事实上证明了这一点，因为一切造物互相利用：牛利用草、鱼利用水、鸟利用天空、野兽利用森林。这样，一切造物都对良善的人有用。良善的人将他物中的一个造物归结于上帝。他的意思是说，人在此生利用动物，他也在自己身上拯救它们。《圣经》中难解释的那些话，如《罗马书》第八章第22～24节，应该从这个意义上去解释。

在佛教中，也不乏这种真理。例如，当释迦牟尼佛还是菩萨的时候，最后一次把马鞍套在马背上准备离家出走时，他对马这样说：

你已历经生死，但是，现在你不要再载运拖拉。
只让我骑一次，离开这里，
成佛时，我不会忘记你。（《法显传》雷缪萨特[23]译本，第233页）

禁欲主义更表现在自愿和故意的匮乏中，这种自愿和故意的匮乏不是偶然的，因为把财物拿来施舍本来是为了减轻别人的痛苦，而且在这里贫穷本身就是目的，是用来克制意志的持续苦修。所以，满足愿望，生活快乐的人就不应再激起意志的活动，面对意志，人应该自觉地把它当作极度憎恶的对象。

达到这种地步的人，就作为生物体和作为意志的具体表现而言，往往还感觉到各种意志作用的自然倾向；但是故意克制这种倾向，强迫自己不要去做让人惬意的一切事情，也强迫自己去做自己不喜欢做的一切事情，即使除了意志的苦修以外没有其他目的。

由于否定自己身上表现的意志，所以如果另一个人也反过来否定这个人的意志，并对他有不利行为时，他也不会抗拒。所以，由于偶然机会或别人的邪恶而从外面施加在他身上的一切痛苦都是他所欣然接受的，一切伤害、恶行、侮辱也是一样。他欣然接受这一切并把这看成一个机会，不再肯定意志，而且还欣然袒护意志的一切具体表现的敌人。所以，能以无限的忍耐力和温顺来忍受这种恶行和痛苦的人，以德报怨并且尽量压住心中怒火，不让欲望之火燃起。

否定意志的人不但磨炼苦修意志本身，而且也折磨意志的可见形式，折磨意志的客观化即身体。他并不保养身体，以免身体过分旺盛

的精力更强烈地促发意志的活动，身体只是意志的表现和反映。他斋戒绝食，甚至用鞭打自己的方法，包括用经常的贫困和痛苦来更有力地瓦解和破坏意志，这些都是因为对意志的厌恶，认为意志是自身痛苦的生存状态的根源。

最后，如果死亡来临，死亡使意志的这一具体表现终结，意志的存在早就因自发的自我否定而消灭了，唯一的例外是意志的微弱残留：肉体的生命。死亡是最受他们欢迎的，所以他们欣然接受死亡并把死亡当作长久期望的解脱。这里讲到的情形，像许多情形一样，是和死亡一块儿终结的，而不只是意志的具体表现，而且，内在本质也被消灭了，内在本质只存在于具体的表现之中，现在连最后的脆弱桎梏也突破了。对这样死去的人来说，世界也终结了。

我在这里所描述的东西，不是自己创造的哲学寓言，而是今日这个时代的寓言。不，它是基督徒、印度教徒和佛教徒以及其他宗教信徒、圣徒和美丽灵魂才拥有的令人羡慕的生活。不论影响他们理性的教条如何不同，唯一产生德行和神圣的内在、直接的直观知识还是会以同样方式在生活行为中表现出来。

在这里我们也能发现直观知识和抽象知识之间的巨大差别：这种差别在我们整个讨论中占有主要的地位，也普遍地得到应用，可是一直以来都被人忽视了。关于世界本质的知识方面，两者之间有一条鸿沟，只能借哲学之助才能跨越这条鸿沟。从直觉上或具体的事项上看，每个人都意识到一切哲学真理，但是要把这些真理带到抽象知识和思想之前则是哲学的工作，除了这一点以外，哲学不应再做别的事情。

因此，我们可以说，神圣、自我牺牲、自我意志的苦修、禁欲主义等的内在本质，在这里不受神话因素的束缚，而以抽象方式表现为

生命意志的否定，这种生命意志的否定是在它本质的纯粹知识成为一切意欲作用的寂灭者之后出现的。

另一方面，圣徒和苦行主义者直接认识它，也在现实生活中实现它，他们根据理性的信条，运用各不相同的语言来表达它，因此，印度教徒、基督教徒或喇嘛法师对他们的行为必定给予不同的理由，然而他们都有同样的内在认识。一位圣徒可能满怀可笑的迷信，也可能是位哲学家，其间没多大差别。

只有他的行为证明他是圣徒，因为，从道德方面看，出现圣徒是由于这世界及其本质的知识，这种知识不是用抽象方式能了解的，而是用直观方式，同时也只是他以满足自己理性的信条来表达的。所以，圣者不必一定是哲学家，正如哲学家不一定是圣者一样：正如一个完美的人不一定是位伟大的雕刻家，或伟大的雕刻家不一定是个完美的人一样。

一般说来，如果我们认定道德家除了宣扬自己所具有的德行以外不应宣扬其他德行，那么这就是对道德家的一种奇怪的要求，以抽象、普遍概念来描述世界的整个本质，因此以永远服从理性命令的永恒概念来蓄积这个本质反映出来的观念；这就是哲学，除此无他。

但是前面我对生命意志的否定，美丽灵魂的行为，忍受顺从而自愿赎罪的圣者等所做的描述只是一般意义上的，也是枯燥空洞的。因为产生意志否定的知识是直观的，不是抽象的，所以它的最完全表现不是借助抽象概念而是借助行动和行为。所以，要充分了解我们在哲学上表现为生命意志的否定者，就要从经验和实际生活中去认识实例。当然，我们不应在日常经验中发现这种实例。斯宾诺莎说得好：

> 所有优秀卓绝的东西，不易得到，又极为稀罕。

所以，除非十分幸运，否则，我们就要接受对这种人的生活所做的描述。印度文学充满了对圣徒、悔罪苦修者、沙门或苦行主义者、托钵僧的描述。有一种人的行为是这方面最好的和唯一适当的说明，世界史对这种人只字不提，也必定只字不提，因为世界史的材料是完全不同的，实际上与此相反。

世界史不是生命意志的否定而是生命意志的肯定，是意志在无数个体上的具体表现，而在这些个体中，生命意志客观化的最高阶段中的自我矛盾非常明显地表现出来，它带到我们眼前的，有时候是个体因心智的思虑而获得的超升，有时候是多数人因其数量众多而产生的力量，有时候则是人格化为命运的偶然机遇的力量，总之是对整个虚幻不真、空洞不实的反映。

可是，我们并不跟随时间中的现象盲目顺从，作为哲学家就要研究行动的伦理意义，并且以这一点作为我们的唯一标准，来判断哪些东西有意义，哪些东西非常重要。我们不会因为害怕粗鄙无知的优越而不承认世界所能显示的最伟大的事物，最重要和最有意义的并不是做这个世界的征服者，而是做这个世界的控制者。

某个人默默无闻没有引起人的注意，而这个人由于获得某种知识而扬弃和否定散布在一切东西中，在一切东西中奋发努力并且只有在他身上才得到自由的生命意志，因而使他的行为和别人的行为相反。所以，在这方面，对哲学家来说，对神圣、自我舍弃者的这些生活记载，尽管一般看来都写得不好，尽管把它们和无意义的迷信相混淆，却比普卢塔克[(24)]和李维[(25)]的作品更重要也更有意义。

如果我们考虑否定生命意志，把它当成一种目的并且从充满这种自我否定精神的人口中听来，虽然看似道德说教，但我们以一种极为抽象的普遍方式，并根据自己的解释方法表现为否定生命意志的人，

因而获得更确定彻底的认识；这种认识并不新鲜，只是我们从未意识到，也没怎么当回事。

我们最熟悉的是基督教的说教，基督教伦理学完全就是上述精神，不但让我们达到最高程度的爱，也使我们克己自制。最后这方面的根源显然在《使徒书》中才获得充分的发展和表达。我们发现使徒要我们像爱自己一样爱我们的邻人，要我们仁慈、以德报怨、忍耐、谦和、忍受一切可能的屈辱而不加抵抗，节制食物以压制欲望，抗拒感情欲求，如果可能的话就要把这些通通做到。

我们从这里看到最初的禁欲主义或意志的否定。最后一句话表示《福音书》中所谓的舍己和背起十字架（《马太福音》第16章第24～25节；《马可福音》第8章第34～35节；《路加福音》第9章第23～24节，第14章第26～27节，第33节）。这种趋势很快便发展得愈来愈明显，并且成为隐遁和修道生活的来源。这个来源本身是纯洁的和神圣的，但是正因为如此，也是大众的、流俗的。所以，从这个来源发展出来的东西只能成为虚伪和邪恶，因为“最坏的东西就是对最好的东西的滥用”。

在经过更深入的发展的基督教中，我们看到禁欲主义的种子在基督教圣徒和神秘主义的著作中盛开花朵。这些著作除了宣扬纯粹的爱以外，还宣扬彻底的忍耐、遁世、自愿而绝对的贫乏、真正的内心平静，对世俗事物彻底不关心，熄灭自己的意志之火而重新活在上帝心中，完全忘我并潜心于对上帝的沉思默想。关于这方面的充分解释将在费纳隆[(26)]的《圣徒灵修讲话训解》中看到。

但是，基督教发展出来的这种精神表现得最彻底和最有力量的，莫过于德国神秘主义者的著作，莫过于爱克哈特和他有名的作品《德意志神学》，关于后者，马丁·路德在为该书所做的序言中说，关于上

帝、基督和人到底是什么的问题，除了《圣经》和奥古斯丁[27]的著作以外，没有一本书比这本书给他更多的认识。

这些确立的信条和教义是最完备的解释，产生于一种深刻的信念：对意志的否定。泰勒[28]的《基督徒精神的延续》和他的《心灵深处的呼吸》都是在这种令人敬佩的精神下写成的，虽然这两本书的价值不能完全和前面所说的那一本相比。

这些真正的基督教神秘主义者的教义和《新约》中的教义比起来，就好像酒精和酒相比，或者说《新约》明晰直白的教义，在神秘主义者的著作中会让我们觉得好像是一层没有掩饰或伪装的面幕和迷雾。最后，《新约》教义可以视为原版，神秘主义者的教义可以视为对原版的模仿。

可是，我们发现生命意志的否定在古代梵文作品中比在基督教会和西方世界中有更充分的发展，表现得更为多彩多姿，也描写得更为生动。生命的伦理观照在这里可能获得更完全的发展以及更明确的表现，也许主要是由于下述事实：这个观点不受与此毫无关系的因素所限制，像基督教受犹太神学的限制，基督教神学的创造者或无意识地或自觉地要适应犹太神学。

因此，基督教是由两个不相同的部分构成的，我尤其要把纯粹伦理的部分称为基督教的，并将这一部分与犹太教条主义加以区别。就像我们时常所害怕的，尤其是现代这个时代所害怕的一样，如果那最好的和有益的宗教竟然没落的话，我就只会在下述事实中找理由，即这个宗教所包含的不是一个因素而是两个根本不同的因素，这两个因素只由于历史上的偶然原因合在一起。

在这种情形下，这种宗教的瓦解必定是因为两种因素的分裂，而这两种因素的分裂则是来自它们对这个时代进步精神的不同关系和反应。但是，即使这样瓦解以后，纯粹伦理的那部分一定永远保持原状，因为它是不能破坏的。我们对印度文学的知识仍然不完备。然而，正如我们发现他们的道德说教以各种下同方式有力地表现于吠陀经典、印度古史传、诗歌、神话、圣者的传统、格言和箴言中一样，我们知道，道德说教谆谆告诫我们要爱邻人还要克制自私的自我怜爱。

这是一种普遍的爱，不只是爱人类，还爱一切有生命的东西。仁慈到甚至施舍出终日劳苦得来的薪资，无限的忍受力要忍受所有侮辱自己的人。无论多么卑鄙、邪恶，都要以德报怨，自愿而欣然忍受一切恶行；禁食肉类、彻底的贞洁以及追求真正的神圣，弃绝一切感官快乐。

抛弃一切财富，放弃所有住所和亲戚；深深的、连续不断的孤独把时光消磨在沉思默想上，为了意志的绝对苦修而自己惩罚自己，慢慢地折磨自己，甚至自愿饿死，或者自己投身鳄鱼口中，或悬身喜马拉雅山的断崖，或者被活埋，或者投身于巨大车轮之下（印度教徒相信，让装有印度教神祇扎格纳特神像的车轮碾过，能迅速获得拯救）。甚至到现在，这些渊源于四千年以前的信条还在实际生活中起作用，在某些情形中甚至还达到极点，尽管事实上印度民族已经四分五裂。

如果一种宗教需要付出极大的牺牲，在一个有亿万人口的国家中现在还在实行，这种宗教就不可能是随意产生的迷信，一定是基于人性。除了这点以外，如果我们看看基督教苦修者或圣徒的生活和印度教圣徒的生活，就无法怀疑自己在两者之间发现的一致。在这种根本

不同的教义、习俗和环境的情形下，两者的内心生活和人生目的却是一样的。因为他们两者所规定的行为规范中也有某种一致。甚至，泰勒也曾说过人应该追求绝对贫困，这种贫困是完全放弃和除去那些让人舒适或享受世俗快乐的一切东西，显然是因为这些东西不断地给意志提供新的刺激，而意志又是要彻底加以毁坏的。

在印度也有与此相当的说法，我们在佛教的戒律中发现，和尚应当没有住处也没有财产，最后还要求他不要总是在同一棵树下停留，免得他总喜欢停在它的下面而不喜欢停在其他树下。基督教神秘主义者和吠檀多哲学论师在这方面也是一样的，他们都认为如果一个人达到了圆满的境界，一切外在工作和宗教训练就都是多余的。

在如此不同的时代和民族中有这么多一致，这是一个切实的证明，证明我这里所说的，并非如无知的乐观主义者所喜欢断言的那样，是一种古怪的心智和固执的性格，而是人性最根本的一面，这一面如此难以发现，只是因为它极善于隐匿。

现在，我们已经指出让我们获得一种关于表现生命意志的否定的直接知识。从某几方面看，这是我们整个工作中最重要的一点。然而，我只是对它做过一般程度的解释，因为我们最好注意那些基于自己经验而表达的人，不要一味重复他们所说的话来增加本书的篇幅。

我只想在一般地指出这种状态的本质以外，稍微多说几句话。通过前面的叙述，我们知道，邪恶的人由于他的强烈的意志作用而遭受令人憔悴的内心痛苦，如果意志活动的一切对象都享用尽了，就以欣赏别人的痛苦来消除他的自我意志的渴望。相反，如果一个人达到了生命意志的否定，不管从表面看来他的处境如何贫乏、没有欢乐、充满贫困，然而其内心却充满喜悦，达到真正天国的平静。

在生命喜爱者的经验中，前后都有剧烈痛苦的不是那生命的无休止的奋力拼搏，不是那狂喜的快乐，而是一种不能动摇的心灵的平和，一种深刻的安静和内心的安宁状态，如果没有最大的渴望的话，当它呈现在我们眼前或出现在想象中时，我们就无法看到它，因为我们认为它是唯一正确的东西，无限地超越所有别的东西，我们灵魂最好的部分呼唤着我们：清醒吧！

因此，我们觉得从这个世界所获得的种种愿望，只是如乞丐从今天生活中获得的施舍物也许明天又会挨饿的情形一样；克己自制，则像继承的财产，财产拥有者永无忧虑。

我们从本书第三卷中知道，欣赏美的东西时所得到的愉悦感，大半是由于下述事实，即在进入纯粹静观状况中时，我们暂时超越一切意志活动之上，超越一切愿望忧虑之上，似乎解脱了自己。我们不再是一种本身知识被意志活动所役使的人，不再是受特殊事物限制的人，而是消除了意志的永恒认知主体，是柏拉图理念的模仿者。

这些时刻是我们所经验的最快乐时刻，在这些时刻中，我们摆脱了意志激烈的紧张，似乎从大地沉闷的气氛中摆脱出来了。如果一个人的意志活动被压抑下来了，不只像欣赏艺术那样暂时地压抑下来，而是除了保持身体存在并和身体一起消灭的最后火花以外，整个意志的永久挣扎彻底消灭的话，这个人一定非常幸福。

这种人在和自己的本性苦斗以后，最终完全胜利了，因此，他持续存在下去，作为纯粹认知的主体，作为世界的明显反映者。没有东西能再使他烦恼，没有东西再能改变他，因为他已切断了意志的一切线索，而这些线索则是使我们和世界紧紧系在一起的同时又是使我们陷入痛苦中的东西。

现在，他安静而含笑地回顾这个世界的迷妄，迷妄曾经影响和困扰过他的精神，可是现在摆在他面前却完全和他无关，像棋局结束以后的棋子一样，或是像早晨所脱掉的昨夜狂欢大会中使他烦躁不安的化装舞会衣服一样。现在生命和生命的种种形式像匆匆而过的幻想，像半醒半睡时的晨梦一样，现实世界的光早已照破了它，因此，它再也不能欺骗我们了。同时，像晨梦一样，它最后完全消失而没有任何剧烈的变化。

不过，我们不要以为，当生命意志的否定由于一种使意志活动停止的知识一旦出现，它决不会动摇或摇摆不定，我们也不要以为自己能够像依靠财富一样依靠意志，意志必定会借助不断的斗争而永远更新。

因为肉体即意志，只是客观形式或在观念世界的一种投射，只要肉体存在，整个生命意志就可能存在，而且不断地力求实现，重新燃起一切的热情。所以我们只发现圣者生命中的平和及幸福只是他克服意志的不断胜利所开出的花朵，而这花朵生长的原因就是与生命意志不断的争斗，因为没有人能在土地之上享有永久的平和。

我们发现圣者的内心生活充满了精神的冲突、诱惑，缺乏温雅的德行，缺乏那种使一切动机失去力量的洞识，这种洞识就像是寂灭论者消灭一切意志那样为我们带来最大的平和，并打开自由之门。我们也看到，一些人一旦否定了生命意志以后便用种种方法如抛弃一切、严格苦行生活及选择自己不喜欢的东西等来尽全力保存这种方法，克服不断涌现的意志。

最后，由于他们早已认识了解脱的价值，因此他们期望小心谨慎地保全难得的幸福，顾虑一切天真快乐的良心等这些人类一切倾向中最不可变动的、最有力的和最愚昧的心理倾向。我经常用到的“苦行主

义”一词是比较狭窄的意义，就是放弃一切令人愉快的事物，并选择一切令人遭罪的事物而故意地销蚀意志，这是为了继续制止意志而自愿选择的苦行和自我惩罚。

我们知道有人实行这种方法是为了使自己继续停留在这种状态之下而否定意志；但是一般的痛苦是由命运带来的，所以是这种意志否定的次要方式。的确，我们可以假定，大多数人只用这种方式否定意志，我们也可以假定，最能产生完全弃绝现世生活的是个人亲身体验的痛苦，不是肤浅意义上的痛苦。

因为，只有在很少的情形下，纯粹的知识才会因为看透个体化原理而先产生完美的善良倾向，再产生对人类普遍的爱，最后将世界所有的痛苦视为自己的痛苦；只有在很少的情形下，这种知识才足以产生对意志的否定。即使对那些达到这种地步的人来说，事情几乎还是一样，他的肉体的一般情况、希望、迷惑及意志的满足永远是意志否定的障碍、重新肯定意志的诱因。

因此在这方面，所有幻相都人格化而成为恶魔了。在大多数情形下，在意志的自我征服出现以前应以个人最大的痛苦来消解意志。这样我们就发现他以最激烈的抵抗力经历日益加剧的一切痛苦，最后到达绝望的边缘，然后突然间回到自己，认识自己和世界，改变自己的整个本性，超越自己和一切的痛苦，痛苦似乎使他净化和神圣化，最后达到无法破坏的平和、幸福和高尚的境界，自愿抛弃过去全力祈求的一切而欣喜地面对死亡。这是从痛苦的炼狱火焰突然而来的否定生命意志的精华。这就是解脱。

有时候，我们甚至看到那些本来非常邪恶的人正是因为愁苦而被净化到这种境界，他们拥有了新的生命，彻底改变了。所以以往的过错不再反噬他们的良心，然而他们仍然愿意以死亡来补偿过错，也乐

于见证意志具体表现的终结，如今，意志和他们无关也被他们憎恶了。

意志越强烈，意志具体表现的矛盾也越明显，因此痛苦也越大。如果一个世界比它表现的生命意志更强烈，这个世界就会产生更大的痛苦。因此成为地狱。

痛苦来自对欲望的抑制，它是引起弃绝现实世界的原因，所以痛苦潜藏着神圣的力量。这可以解释下面所说的事实，即所有的大不幸和深刻都引起一种敬畏之情。但是只有当受苦者发现自己的生活只是一连串的忧患或悲叹，只是某种巨大而无法挽救的不幸，同时看明白使生活陷于痛苦的诸多原因，并且不局限在自己遭遇的大不幸中自伤自怜才会真正成为被人敬重的对象。

当他这样做的时候，他的知识仍然遵循充足理由原则，而不脱离特殊的、具体的现象。他仍然欲求生活，只是不在以往发生的情况下进行。只有当他的眼光从具体现象转到普遍共相时，只有当他把痛苦只看作全体的例证，而天生的道德情操让他认为个例代表千千万万的现象时，他才真正值得敬重，因此所谓痛苦的生命才真正让他弃绝现实世界的生活。

我们时常想象一种非常高贵的性格，这种性格带有一点不太显眼的忧伤，而这种忧伤决不是对日常烦恼的焦急这种卑劣的特质，而是一种自觉：认识到一切财富的空幻，认识到整个人生的痛苦，而不仅仅是哀叹自己个人的痛苦。但是，个人对痛苦的亲身体验尤其是对深深的愁苦的体验更可以唤起这种认识，像未曾实现的愿望将彼特拉克[29]带入一生的低潮，他对人生充满了忧伤，他的作品描写自己生命的黯淡，我们读来有身临其境之感，深切地体会到其中的丝丝哀伤；他所追求的达芙妮[30]化身为月桂树，悄然离去。

当我们借这种命运的否定而在某种范围以内破坏意志的束缚时，几乎就毫无所求了，而我们的性格也温和、正直、高贵和顺从。最后，当愁苦没有固定的对象而扩展到整个人生时，在某种程度以内就回到了本身，这是意志的退却、渐渐消失，也的确在暗中摧毁意志可见的具体表现即身体。所以，这个时候人就觉得羁绊自己的束缚松弛了，淡淡地尝到一种在肉体和意志同时消灭时可能带来的死亡滋味。所以暗地里有种快乐的滋味伴随着愁苦，这就是世上最忧伤的民族所谓的“愁苦的喜悦”。

但是，这里也存在着伤感的危险，这种伤感表现在两方面，一是人生本身，另一个是诗歌中所表现的人生。这个时候人总是在悲叹而没有勇气达到弃绝现实世界的境地。我们就这样失去一切，只得到无趣的感伤。只有当痛苦以纯粹知识的形式出现并作为意志的寂灭者而带来舍弃的精神时才值得崇敬。

在这些方面，当我们看到伟大的受苦者时就会产生一种敬意，这种敬意很像因性格高贵和德行所引起的感情，也像是对自己安享幸福处境的羞惭和自责。我们不禁把所有的忧伤包括自己的和他人的忧伤，至少在暗中增进了人的德行和神圣；相反，快乐和世俗的满足则使人离开德行和神圣。这种情形甚至达到了下面所说的处境：每个在身体上或精神上忍受痛苦的人，每个从事某种需要极大力量而满脸汗水却极力忍受不出怨言的人，如果我仔细地看看他们就会觉得每一个这样的人都像是力求让痛苦痊愈的病人，他们自愿甚至带着满足的心情忍受痛苦，因为感受的痛苦越多致病原因越容易找到，所以眼前的痛苦是限定痊愈的尺度的根据。

根据以上所说的，生命意志的否定即所谓绝对完全的舍弃或神圣，往往来自意志的寂灭者，而意志的寂灭者则是在一切生物痛苦中

所表现的因内在矛盾和根本空虚的知识变成的。我们所谓两种途径的不同，在于那种知识到底是因单纯认识的痛苦所造成的并凭借个体化原理的贯彻而自由运用的，还是因个人直接感受的痛苦所造成的。

想真正解脱，真正摆脱生活和痛苦，如果没有完全否定意志，连想象解脱也不可能。到此时为止，每个人只是这个意志，它的具体表现是一种短暂的生存，一种徒劳无益的奋斗以及我们所说的充满痛苦的世界。

因为我们从上面所说的已经知道，生命永远是对生命意志的保存，而它的唯一形式是“现在”，因此人们永远摆脱不了生命意志，支配现象世界的是生生死死。印度神话中有句话表示这种情形：“他们还会出生。”

性格的伦理差别就是指这一点，坏人永远得不到否定意志的知识，因此他要遭受人生一切的不幸；即使他目前的处境不坏，也只是个体化原理所产生的现象，是摩耶之幕造就的幻想，是乞丐的快乐幻梦。他在自己意志的热情中把痛苦的尺度施加在别人身上，而他在自己身上所感到的痛苦不能让他的意志受挫且显然使其自我否定。另一方面，所有真正而纯洁的爱甚至所有自由正义都产生于彻底贯彻个体化原理，如果这种情形表现出完全的力量就会产生彻底神圣和解脱，上面所说的舍弃情形就是这种现象，随着这种舍弃而来的平和以及对死亡的极大欢悦都是这种现象的表现。

50

消灭个人意志表现的自杀行为与否定生命意志完全不同，自杀显然是一种具体的自由意志行为，因此正如阿斯玛斯[(31)]所说，自杀是一

种超越的改变。我们在本书中曾经彻底地讨论过这些。

自杀与意志的否定相去很远，自杀是强烈地肯定意志，因为“否定”的本质在于远离生命的喜悦而不是远离生命的忧患。自杀是生活意志的表现，只是不满意自己的生活而已。自杀的人根本不是舍弃生命意志而是舍弃生命，因此仅仅消灭了生命意志在个人身上的表现。欲求生命、欲求肉体的无限存在，即肯定意志，但是复杂的环境不容许人们做这种无限的肯定，痛苦随之而来。

在这种特殊的表现中，生命意志遭遇很大的阻力，因而无法发挥力量。因此，生命意志的决定与其本质相符，这个决定是在充足理由原则条件之外的，如果它本身不受一切生灭现象的影响而变为万物的生命，则一切具体表现都会千差万别，因为即使在自杀情形下，那种使我们摆脱死亡恐惧的坚定的自信，那种使现象的存在永远不缺乏意志的信心，正是这种信心支持了我们的行动。

因此，在自杀行为（在印度教中，湿婆神代表这种对生命的破坏，如“自杀”，但世人总以为“自杀”是“救赎”）中表现的生命意志，与在自保（在印度教中，毗湿奴代表这种维护宇宙、救济生灵的神）的满足中所表现的，在创造（在印度教中，梵天代表这种创造万物的神）的快乐中所表现的，是一样的程度，但在不同等级的生物个体上各有差别。

这就是印度教中三位一体的内在意义，这完全表现在每个人身上，只是有时候表现在这方面，有时候又表现在那方面。

自杀与意志的否定之间的关系就像个别事物与“理念”之间的关系。自杀所否定的只是个人，不是整个人类。我们早已了解，生命永远是生命意志的保证，生命永远离不开忧患，所以自愿毁灭的自杀是

一种徒劳无益而愚笨至极的行为。但是除此以外，它还是摩耶之幕的杰作，是生命意志“自我否定却又肯定”这种矛盾的最明显的例子。

我们在意志最低等表现的情形中发现这个矛盾现象，在自然界所有势力的永久争斗及所有有机体争取物质、空间和时间的情形中也发现这个矛盾现象；并且在意志客观化的较高阶段，这种对立的情形更加显著，同样在意志客观化的最高阶段即人的理念阶段，不但表现同一理念的个人彼此对抗，甚至同一个人也对自己宣战。

意志既欲求生命又对抗生命，使它达到自我破坏的地步。因此，个人意志凭借自己的行为了结具体表现这个意志的肉体也不愿让痛苦来破坏意志，就是因为自杀并不放弃欲求，只放弃生活。任何个体即使了结了表现意志的身体，实际上也在自我肯定，因为找不到其他方式来肯定自己。

不过，能够使意志自我否定从而获得自由的正是它如此规避的痛苦，在这方面，自杀者像是一个病人，他让能使自己痊愈的痛苦半途而废，而宁愿陷于自戕的处境让病况持续下去。痛苦为否定意志提供了可能，但最终意志否定了痛苦，于是痛苦就破坏肉体、破坏表现意志的肉体，以便意志不受破坏。这就是所有宣扬自爱伦理的人（包括哲学的和宗教的）虽然只能提出牵强附会的理由，却都斥责自杀行为的原因。

但是，如果单纯以道德的理由教人不要自杀，那么这种自我征服的最深刻意义便如下所说：

痛苦让我对这个世界的本质认识得更清晰透彻。
这种认识将成为意志的清醒剂，让我永久解脱。

51

我们可以假设，对我们意志否定的整个解释与以前对必然法则的解释是互相矛盾的，必然法则属于诱发动机，正如属于充足理由原则与其他形式一样，根据必然法则动机像原因一样只是偶发的原因，性格基于必然法则而展开其本质，并以必然的自然律将它表现出来，由于这种必然法则的关系，我们否定自由不受任何限制。

但是，我不会隐瞒这一点，我会记住真正的自由不受充足理由原则的支配，只属于作为物自体的意志，不属于意志的表现者，意志表现者的根本形式一直处在充足理由原则的范围以内。但是能在具体表现中直接看到自由的唯一情形是那种不再表现本身的情形，同时由于意志的单纯表现，由于存在于时间的身体继续存在，通过抹杀肉体这个现象而表现自己的意志就与其自身相矛盾，因为它否定了能表现意志的唯一的肉身。

在这种情形中，虽有健全的生殖器官（性冲动的可见形象）；然而在最内在的意识中却并不希望得到肉体的满足。同时，尽管整个身体只是生命意志看得见的表现，然而与此意志相应的种种动机就不再有影响了，的确，这个时候所期望的便是肉体的解脱，个人消亡以及这种情形下对自然意志的最大可能的克制。

一方面我们通过动机而肯定意志决定的必然法则，另一方面我们又肯定完全克服意志以使动机毫无力量，这两种肯定之间的矛盾只是由于意志本身直接侵入意志的具体表现的必然规律范围，因而产生这个真正矛盾哲学思想中的重复。但是解决这些矛盾的关键在于下述事实，即让性格从动机退却的状态并非直接产生于意志而是产生于一种

变形的知识。如果这种知识只是包含在个体化原理中的知识而且只遵循充足理由原则的话，动机的力量便无法阻挡。

但是，当我们彻底了解个体化原理时，当我们直接认识理念，即认识物自体的内在本质就是一切现象中的同一意志时，同时因此种知识而产生意志的普遍寂灭者时，特殊动机就没有力量了，因为和它们相应的那种知识被另一种知识所遮蔽而消失了。所以性格决不能部分改变，只会因自然法则而恒久不变，而必然规律在特殊事物中实现它整个表象的意志。但是，这个整体使得性格可能因上述知识的改变而遭到抑制或自行消灭。

前面提到的使阿斯玛斯感到惊异的普遍的超越变化就是这种抑制或消灭；在基督教会中，这叫作“新生”，由此产生的知识叫作“恩典的感动”。所以，这不是“改变”问题而是性格被完全抑制了，尽管经历了此种抑制的性格与以前不同，此后它们在行为方面将会表现出极大的类似，虽然每个人依据自己的观念和信条而使意志的表达仍然不同。

从这种意义看，以往哲学上关于意志自由的学说似乎很有理由，教会在“恩典的感动”和“新生”方面的教义也不是没有意义。现在，我们不期然而然地看到两者结合在一起，我们也可以了解马勒伯朗士所谓的“自由是个奥秘之物”是什么意思，也知道马勒伯朗士这句话是正确的。因为基督教神秘主义者所谓的“恩典的感动”和“新生”对我们而言，正是意志自由的直接表现。

只有当意志认清了自己的本性并且从此种认识中得到寂灭者时，这种情形才会出现，因为通过寂灭者动机的力量被剥夺了，寂灭者属于另一种知识范围，它的对象只是现象。如此表现的自由的所有可能处境是人的最大特权，此种特权是动物永远不可能拥有的，因为产生

此种特权的条件是理性的思考，唯有理性的思考方能让人不受眼前印象的局限，做到综观生命的全体。

动物根本没有任何自由可言，同样，动物在种种动机互相冲突时，也没有适当选择的可能。所以，饥饿的狼撕扯肉时，就像石块落地时那样自然而然，丝毫没有意识到自己就是被毁灭者和毁灭者的矛盾集合体。

必然性支配着自然的王国，自由则驰骋于天启的王国。

我们知道，意志的自我抑制来自知识，而所有知识都是无意的，意志的否定和自由的获得都不能借助意向或计划而勉强得到，而是来自人类内心理智与意志的内在关系，所以是突然而来的，好像是从外面自然产生的。这是教会把它称为“恩典的感动”的原因；而且它仍然把自身看作与天启的恩受无关，这一点符合下面所说的事实，即寂灭者的结局最终需要意志的自由行动。

由于这种“恩典的感动”，人的整个本性都改变了而且根本地改变了，因此他不欲求过去强烈欲求的东西而且好像变成了另外一个人，教会宣称“恩典的感动”的结果是“新生”。教会所谓的自然人（教会认为自然人没有为善的能力）就是生命意志，如果我们要摆脱这样的人生，就应当看看在我们的人生背后还有没有别的东西存在，这个东西是只有当我们摆脱这个世界以后才能得到的东西。

基督教神学所探讨的不是依据充足理由原则的个体，而是所有个体的理念，因此基督教神学在亚当身上表现生命意志的肯定，我们继承了亚当的罪，也就是说，我们在理念上与他的结合让我们得以分享痛苦和永恒的死亡。另一方面，基督教神学以神的化身象征天启、意志的否定、解脱，神的化身摆脱了一切罪恶、一切生活欲求，因此神

的化身不像我们的肉身来自意志明显的肯定，也不像我们那样具有一个完全表现为具体意志的肉体即表现意志的肉体；神的化身是纯贞的处女所生，因此神只拥有想象的肉身。后一观点是多西特的主张，教会很多的神父在这方面的看法都是一致的。阿佩莱斯的看法尤其如此，特都利安[32]曾著书反对阿佩莱斯及其信徒的主张。但是，甚至奥古斯丁也说：

> 神派遣他的独生子假装成一副本有罪的肉体。

他在他的著作《不完整的侍奉》中又告诉我们，原罪是罪恶也是惩罚，早就存在于新生的婴儿身上，只是在以后才表现出来。然而原罪的根源应归结为犯罪者的意志。这个犯罪者就是亚当，但是我们都由他而生；亚当的不幸，也让我们都变得不幸。

当然，原罪说（意志的肯定）与拯救说（意志的否定）是构成基督教本质的两大真理，其他的只是对真理的解释，只是附属品。所以无论我们根据《福音书》上神迹的记载还是根据真实的历史，都应当以普遍的观点来看耶稣基督；应当把他视为否定生命意志的象征或化身，决不应当把他视为人。他只是那些永远要求表达这个观念的实际工具。近来已忘记他的真正意义而变为愚昧的乐观主义。

奥古斯丁同意教会领袖们的看法，他反对英国皮拉吉斯[33]派的主张，他所维护的也是基督教的原罪说和福音说，而马丁·路德清除错误和重建基督教的主要目的也是如此，他在《见证》中明确地表达了这样一个意思：意志是不自由的，根本无法脱离罪恶的倾向。根据这个说法，意志的种子永远是有罪的和不完美的，而且决不能满足正义的要求。最后，这些工作决不能拯救我们，而信仰并非产生于决心和自由意志，信仰产生于“恩典的感动”，根本不需要我们合作，而是从外部世界而来的。

上面所说的教义是一种无知和愚昧的主张，荒谬可笑，而且最后所提到的追随福音也是荒诞不稽的。尽管奥古斯丁和马丁·路德的看法如此，却仍然坚持通俗的皮拉吉斯派的主张，即今天所谓的理性主义，而且把那些严格意义下成为基督教的本质而基督教所特有的教义看作陈腐落伍的东西；另一方面，始终坚持从犹太教接受过来而与基督教只有历史关联的教义，而且认为只有这种教义才是基督教的主要内容。

我在此处已经介绍了这些基督教神学的教义，这些教义本身和哲学没有什么关系，只是为了表明从我们整个研讨中所产生的伦理学说与基督教的教义完全一致；从本质方面来看就包含在基督教的教义之中，也和印度教圣书中的伦理观完全相同，只是表达的方式不同而已。基督教教会的教义可以帮助我们从动机出现时解脱，人性所表现的一切必然性（自然王国）与自我否定以及动机的必然态势与销蚀了人性的意志自由之间的明显矛盾之中。

52

现在，我要结束对伦理学以及所要宣扬的思想的一般说明，我不想隐藏别人对我最后一部分说明的反对看法；相反，我要指出，根本无法从本质上来消除这些分歧。这就是当我们的探讨工作使我们面对神圣时，所有意志的否定和舍弃与从痛苦世界的解脱对我们来说，就好像进入虚无之中。

通常我们认为积极正面的、实在的东西，只是表象世界，我以前说过，表象世界是意志的客观外显和镜子。而且，人类就是意志的化身，这个世界也是这个意志的化身，一般表象都属于意志而成为表现

意志的一个侧面。表象的形式是空间和时间，从这个观点来看，凡是实在的东西，一定占据某一空间和时间。

意志的否定、消灭和转变，也就是这个世界的消亡。如果我们从这面镜子（表象世界）中不再发现意志，它就不再存在于任何空间了，也不再存在于任何时间了，只好说它归于无物。

如果可能的话，一种相反的观点会把这种表达颠倒过来，而且断定：实者为虚，虚者为实。但是，如果我们自己就是生命意志，那就只能从消极的立场来认识和了解为何虚者为实。因为恩披里柯所谓的“唯有同类者才能认识同类者”足以使我们失去一切知识；相反，我们所有的实际知识都呈现在表象世界，最后都建立在表象世界上面：因为世界是意志的自觉。

不过，如果我们坚持对哲学只以消极方式表现的意志否定来获得积极的正面知识的话，就不得不指出所有完全否定了意志体验的那种境界，我们用种种不同的名称如狂醉、狂喜、与上帝合一等来表示这种境界。不过，这种境界不能称为知识，因为它没有主体和客体，而且也只能在个人的经验中体会到，所以不能传给别人。

我们采取哲学的观点，一定对消极的知识十分满意，也一定满意达到积极知识的最大限度。我们认识了意志世界的内在本质，也认识了世界的一切现象只是意志的客观外显；从自然界的一切无名力量的无意识作用，到人类完全的意识活动，我们都能追寻这种客观表现。

所以，我们不应逃避下面所说的结果，即由于意志的自由否定和舍弃，所有这些现象也随之消亡，一切无休无止的势力，形成世界的意志客观化的各个阶段，意志整个表现的普遍形式，空间和时间以及它最终的基本形式主体和客体，一切都消亡了。

没有意志，就没有表象，也就没有世界。摆在我们面前的只有虚无。但是，使其变为虚无的，正是生命意志，我们自己的身体和生活所在的世界都是这个生命意志的表现。我们憎恶毁灭，然而，这种憎恶只是强烈欲求生命的另一种表现，除了意志别的什么都没有。如果我们抛开自己贫乏困扰的处境，去看看那些征服了这个世界的人，在他们身上，意志已达到了完全自觉的境地，因而能自由地自我否定。

所以，意志以及由意志产生的肉体都消失了；那么我们就不再无休止地奋力争斗，不再不断地追求希望的满足，不再时喜时忧，不再追求构成人生永远无法满足的希望，而且还会看到超乎一切理性之上的平和境界，精神完全寂静，深深的平静，无法破坏的信心和沉静。只有知识存在，意志才会消失。

我们心怀深刻而迫切的钦慕之情仰视这种境界，与该境界相比，我们的一切不幸和痛苦都很明显。然而当我们一方面发现无法补救的痛苦和无限的不幸就是意志表现的本质、就是这个世界的本质，而另一方面又发现世界因意志的消灭而殒逝，我们面前只留下虚无时，这种安宁平和的境界是唯一的安慰。

因此，我们以这种方式静观人生及圣者（在我们自己的经验中，不容易遇到这种圣者，但是我们可以在关于他们的历史中见到）的行为，我们必定可以驱除一切德行和神圣所追求而自己却如孩童害怕黑暗那样所害怕的虚无；我们甚至不像印度人借助神话和意义难解的文字如婆罗门或佛家所谓的“涅槃”那样逃避虚无。相反，我们要承认，意志完全消灭以后所留下来的东西，对那些仍然充满意志的人来说当然是空无一物；然而对那些否定了意志或者其意志已经转变了的人来说，这个世界、这个如此实在的世界及其一切可能存在的太阳系和银河系，都是空无一物，都是“虚无”。

注释

(1) 爱比克泰德（约50～约138），古罗马哲学家，主张遵从自然，过一种自制的生活。

(2) 西塞罗（前106～前43），古罗马雄辩家、哲学家、政治家。

(3) 霍布斯（1588～1679），英国哲学家。

(4) 提斯齐宾（1851～1929），德国画家。

(5) 贺拉斯（前65～前8），古罗马诗人。

(6) 卢克莱修（约前99～约前55），古罗马诗人，著有哲学诗篇《物性论》共8卷。

(7) 希罗多德（约前484～约前425），古希腊历史学家，世称史学之祖，著有《历史》一书。

(8) 莱布尼茨所说的话。

(9) 但丁（1265～1321），意大利文艺复兴初期的诗人。他所著的《神曲》是世界文学史上的巅峰之作。

(10) 比阿特丽斯，但丁所钟爱的女子，《神曲》中将她描写为天国的指引者。

(11) 赫西奥德，约前8世纪的古希腊诗人。

(12) 巴门尼德（约前515～约前445），古希腊哲学家，是埃利亚学派主要代表之一。

(13) 尼禄，罗马帝国皇帝，在位期间为54～68年。

(14) 杜米提安，罗马帝国皇帝，在位期间为81～96年。

(15) 罗伯斯比尔（1758～1794），法国大革命时期激进派领袖，推行恐怖政治，1794年被送上断头台。

(16) 柯德拉斯，传说中的雅典国王。

(17) 列奥尼达，古斯巴达国王，在位时间为约前490～前480年。

(18) 里格拉斯，前3世纪的罗马将军。

(19) 狄修斯，罗马皇帝，在位时间为249～251年，曾迫害基督徒。

(20) 温克里德，瑞士的国民英雄。

(21) 柯尔布洛克（1765～1837），英国学者。

(22) 爱克哈特（约1260～1327），德国神学家、哲学家。

(23) 雷缪萨特（1788～1832），法国学者。

(24) 普卢塔克（约46～约120），古希腊作家。著有《希腊罗马名人比较列传》。

(25) 李维（前59～后17），古罗马历史学家。著有《罗马史》。

(26) 费纳隆（1651～1715），法国作家、教育家。

(27) 奥古斯丁（354～430），古罗马基督教思想家，有《论上帝之城》，自传式的《忏悔录》等著作传世。

(28) 泰勒（约1300～1361），德国神秘主义思想家。

(29) 彼特拉克（1304～1374），意大利文艺复兴时期的诗人。以十四行诗的确立者而闻名于世。

(30) 达芙妮，希腊神话中，达芙妮被阿波罗追逐而逃亡，千钧一发之刻借父亲之手变成月桂树的女神。

(31) 阿斯玛斯（原名克劳迪乌斯，1740～1815），德国诗人。

(32) 特都利安（约160～约220），基督教神学家、著作家，对异教思想极为敌视。

(33) 皮拉吉斯，英国修道士、神学家，否定天主教的原罪论，强调人类的自由意志和责任能力。

叔本华年谱

1788年

2月22日诞生于波兰的格但斯克。

1793年

普鲁士军队占领格但斯克（改称为但泽），叔本华一家举家迁往汉堡。

1797年

叔本华的父母旅行途经巴黎，让叔本华寄居于友人古列佛埃尔家中。其妹阿德莱诞生。

1799年

返回，接受正规学校教育，奠定法语语言文学的基础。

1802年

确立研究哲学的志向。

1803年

与其父约定，放弃学术研习，参加他父母的长期的长途旅行。此次旅行，从当年春天开始，历时近两年，足迹遍历比、法、瑞士、英等国。旅行期间曾滞留英国教会学校三个月。

1804年

秋天，旅行结束，回到但泽，接受基督教的坚信礼。

1805年

春季，投身商界。父亲过世。

1806年

母亲迁居魏玛。

1807年

经母亲同意，放弃商业生涯。7月赴科塔，延聘费尔士指导一般功课，并聘请私人教师补习希腊文、拉丁文，兼习德语，研究文学。秋季，因写诗嘲笑某教授，被迫离开科塔，回到魏玛。此后，专心埋首书本，研究希腊拉丁数学、历史等，历时两年。

1809年

9月进格丁根大学医学院。第一年学习医学、历史、物理、植物学，第二年转入哲学院专研柏拉图、康德及亚里士多德、斯宾诺莎，并旁听天文学、生理学、法学等。

1811年

夏末转至柏林大学，除哲学外，还研究自然科学。

1813年

完成博士论文《论充足理由律的四种根源》，荣获耶拿大学哲学博士学位。11月，回魏玛与歌德订交，受歌德宠信，邀为座上客，并受重托研究色彩学的理论。

1814年

夏季，离开魏玛。赴德累斯顿，结识浪漫诗人梯克。确立哲学系统。

1816年

出版《论视觉与颜色》。

1818年

春季，出版《作为意志和表象的世界》。9月赴意大利旅行，目的是搜集哲学资料，共花费时间两年。

1819年

主要著作寄赠歌德。歌德致信其妹，大赞叔本华的天才和文章的风格。

1820年

3月赴柏林任教。

1821年

8月，与女房客发生诉讼案。

1822年

5月离开柏林，重游意大利。

1823年

因病，右耳失聪。

1824年

回德累斯顿。准备翻译休谟作品，未果，只写了一篇序言。

1825年

重回柏林，为诉讼案奔走。

1826年

5月，法院判定叔本华须供养女房客一生。

1826年

7月，重回柏林大学讲课，再度失败。闭门读书，翻译西班牙作家格瑞显的著作。

1831年

霍乱袭击柏林，叔本华逃离柏林。

1832年

定居法兰克福。

1836年

用科学的研究结果推证他的核心理论，写成《论处于自然界中的意志》一书。

1839年

参加挪威皇家学会征文比赛入选，题目为：《意志自由与哲学中的必然性理论》。

1840年

报名丹麦皇家学会《道德责任的根据》论文比赛，落选。

1841年

收集两篇比赛论文，出版《伦理学的两个基本问题》。

1843年

增补“主著”，完成《作为意志和表象的世界》全部哲学系统，致信书局老板出版，初被拒，再以“性爱的形而上学”的名义，卒获允。

1844年

《作为意志和表象的世界》增订版发行。

1846年

与佛劳因斯特订交，彼此或面谈或通信，交往频仍。

1850年

完成《论文集》，致信佛劳因斯特，要求设法找寻出版商。

1851年

出版《论文集》。

1854年

瓦格纳题献给叔本华一部歌剧《尼伯龙根的指环》，并称赞他的音乐哲学。

1855年

声誉大著，在法兰克福举办“叔本华油画像展览会”。

1856年

身体仍健壮，但左耳听力渐差。

1860年

9月21日猝然逝世。

经典天天读.哲学经典

台湾经典译本首次引进　宝岛畅销40余年

认识力

——叔本华选集

[德]叔本华◎著　[台]刘大悲◎译

哈尔滨出版社
HARBIN PUBLISHING HOUSE

经典天天读·哲学经典

认识力——叔本华选集

［德］叔本华◎著　　［台］刘大悲◎译

哈尔滨出版社

黑版贸审字08-2014-085

图书在版编目（CIP）数据

认识力：叔本华选集／（德）叔本华著；刘大悲译．—哈尔滨：哈尔滨出版社，2015.4

（经典天天读．哲学经典）

ISBN 978-7-5484-2042-2

I．①认…　II．①叔…　②刘…　III．①叔本华，A．（1788～1860）—文集　IV．①B516.41-53

中国版本图书馆CIP数据核字（2015）第055020号

书　　名：认识力——叔本华选集

作　　者：［德］叔本华　著　［台］刘大悲　译

责任编辑：陈春林　任　环

责任审校：李　战

装帧设计：回归线视觉传达

出版发行：哈尔滨出版社（Harbin Publishing House）

社　　址：哈尔滨市松北区世坤路738号9号楼　邮编：150028

经　　销：全国新华书店

印　　刷：北京市文林印务有限公司

网　　址：www.hrbcbs.com　www.mifengniao.com

E-mail：hrbcbs@yeah.net

编辑版权热线：（0451）87900271　87900272

邮购热线：4006900345　（0451）87900345

销售热线：（0451）87900201　87900202　87900203

开　　本：680mm×960mm　1/16　印张：16.25　字数：130千字

版　　次：2015年4月第1版

印　　次：2015年4月第1次印刷

书　　号：ISBN 978-7-5484-2042-2

凡购本社图书发现印装错误，请与本社印制部联系调换。服务热线：（0451）87900278

本社法律顾问：黑龙江佳鹏律师事务所

目　录

叔本华的生平及哲学

论存在的空虚

一

二

三

四

五

六

论生命意志的肯定与否定

一

二

三

四

五

六

七

关于宗教的对话

论不朽的根本存在

一

二

三

四

五

六

七

八

论本体与现象的对立

一

二

三

四

五

论哲学与智慧

一

二

三

四

五

六

七

八

九

一〇

一一

一二

一三

一四

一五

一六

一七

一八

一九

二〇
二一
二二
二三
二四
二五
二六
论心理
一
二
三
四
五
六
七
八
九
一〇

一一

一二

一三

一四

一五

一六

一七

一八

一九

二〇

二一

二二

二三

二四

二五

二六

二七

二八

八

论宗教

一　信仰与知识

二　启示

三　论基督教

四　论一神教

五　《旧约》和《新约》

六　教派

七　理性主义

八　基督教已经衰亡

论作品与写作

一

二

三

四

五

六

七

八

- 九
- 一〇
- 一一
- 一二
- 一三
- 一四
- 一五
- 一六
- 一七
- 一八

杂论

- 一
- 二
- 三
- 四
- 五
- 六
- 七

八

九

一〇

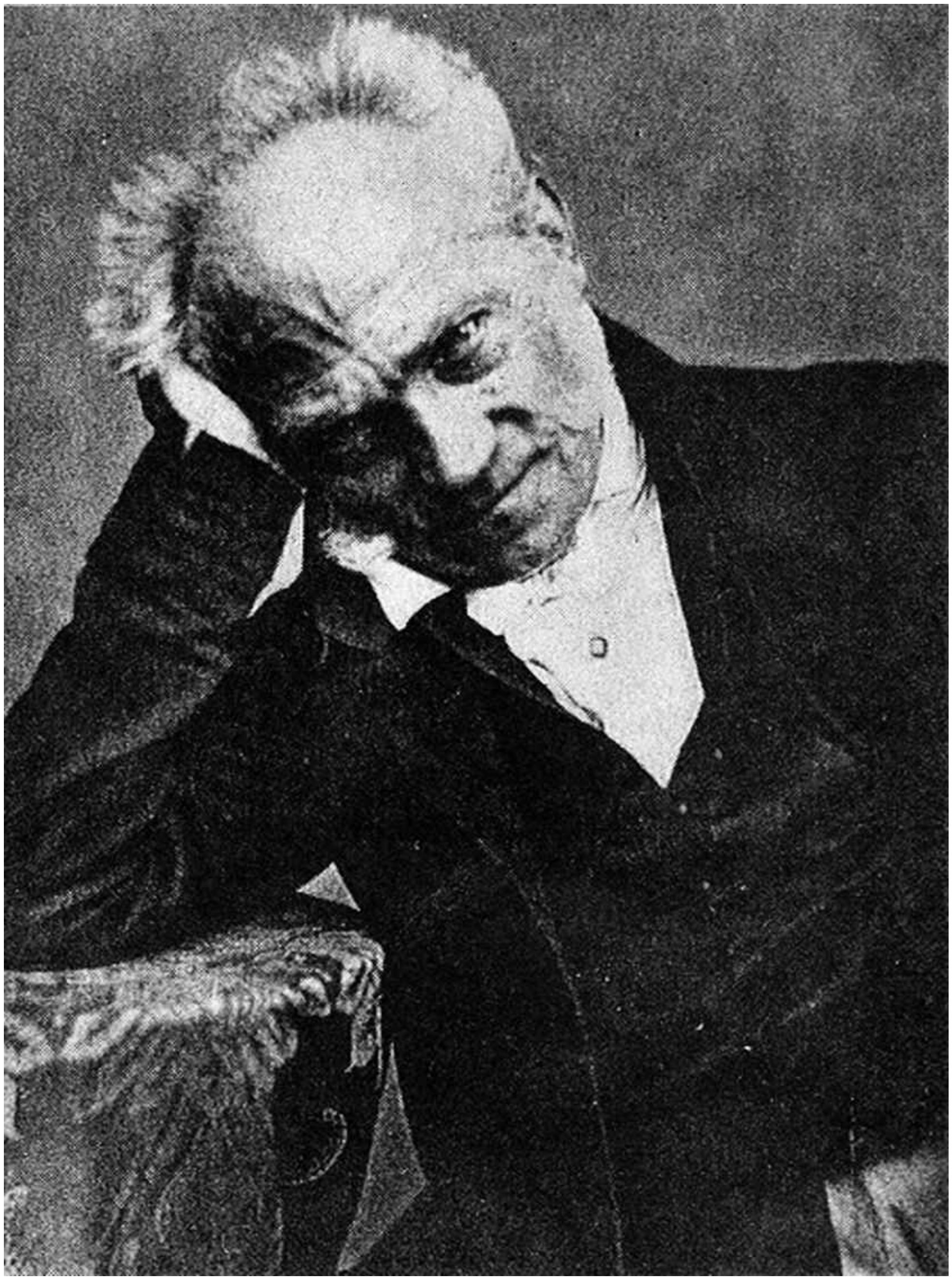
一一

叔本华年谱

返回总目录



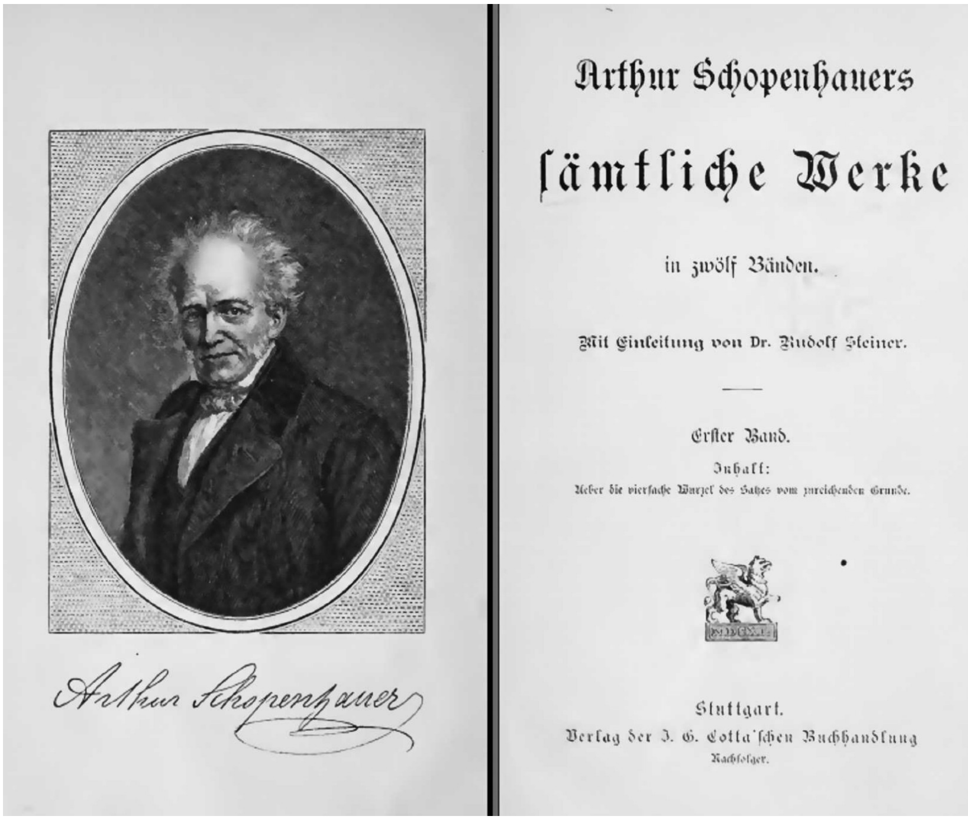
完成《作为意志和表象的世界》第一部时的叔本华（30岁）



沉思中的叔本华



叔本华的偶像　康德（1724—1804）



Arthur Schopenhauer

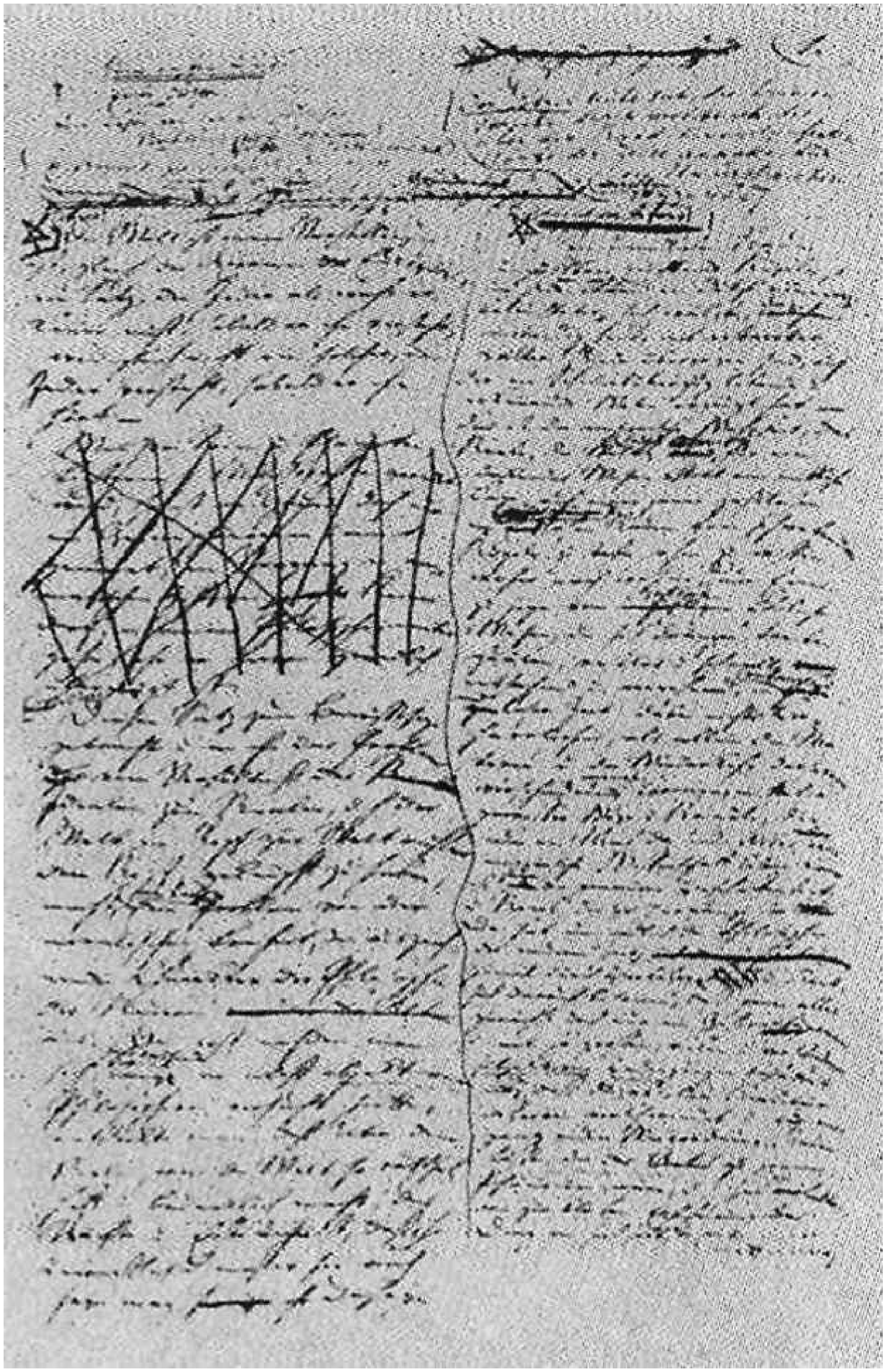
Arthur Schopenhauers
sämtliche Werke
in zwölf Bänden.

Mit Einleitung von Dr. Rudolf Steiner.

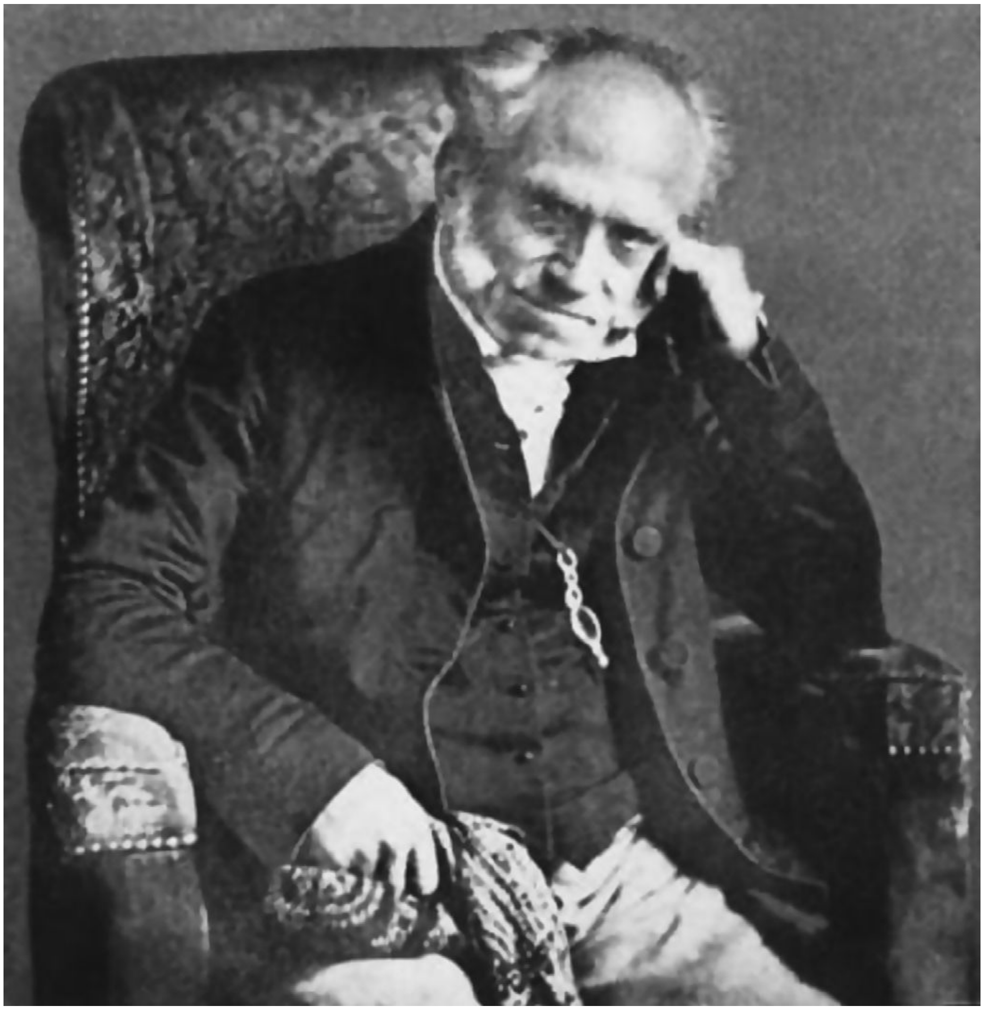
Erster Band.
Inhalt:
Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.

Stuttgart.
Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung
Nachfolger.

《叔本华著作全集》德文版的扉页



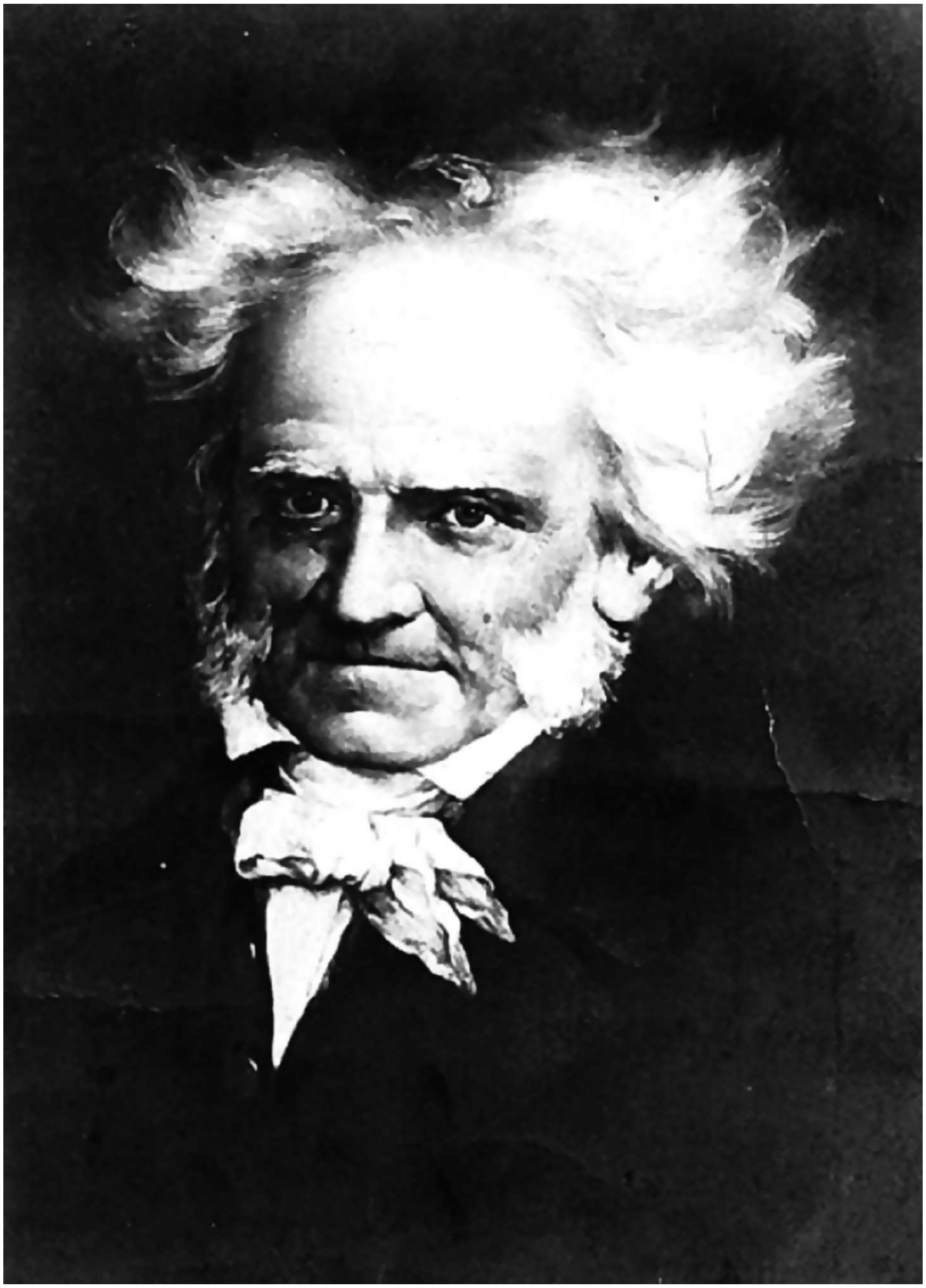
《作为意志和表象的世界》原稿之一



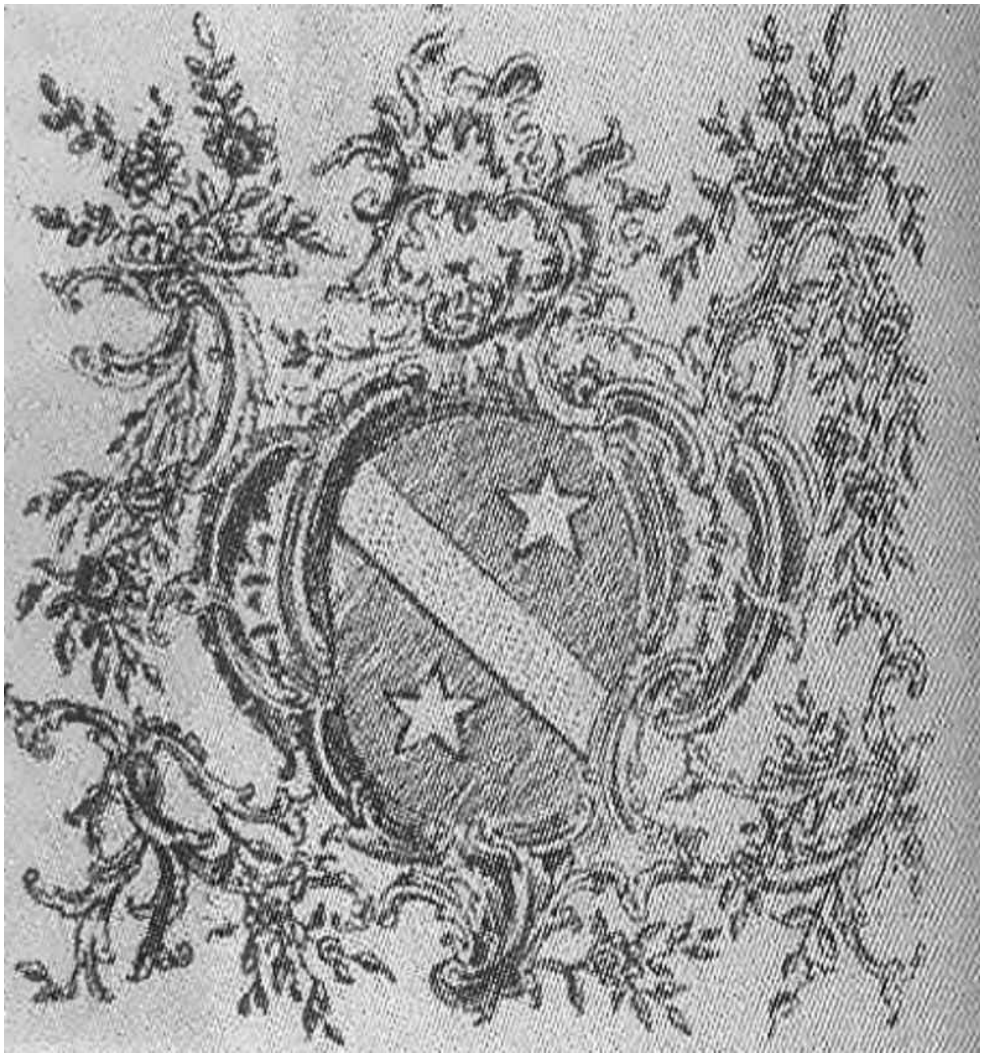
叔本华（1788—1860），德国悲观主义哲学家



叔本华与他的对手黑格尔（1770—1831）



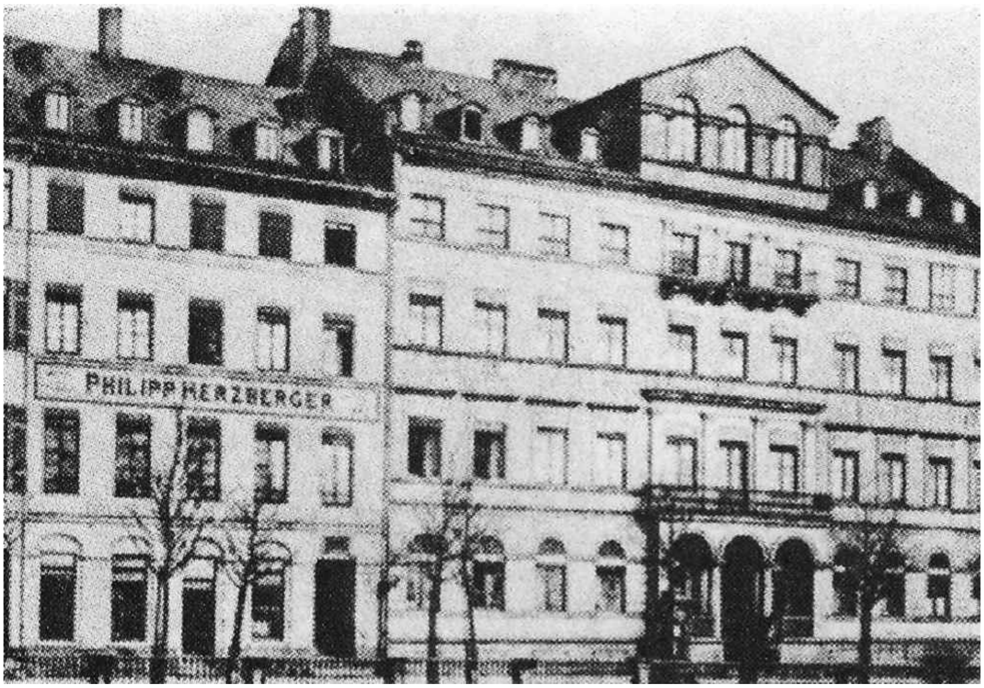
德国唯意志论代表人物阿瑟·叔本华（1788—1860）



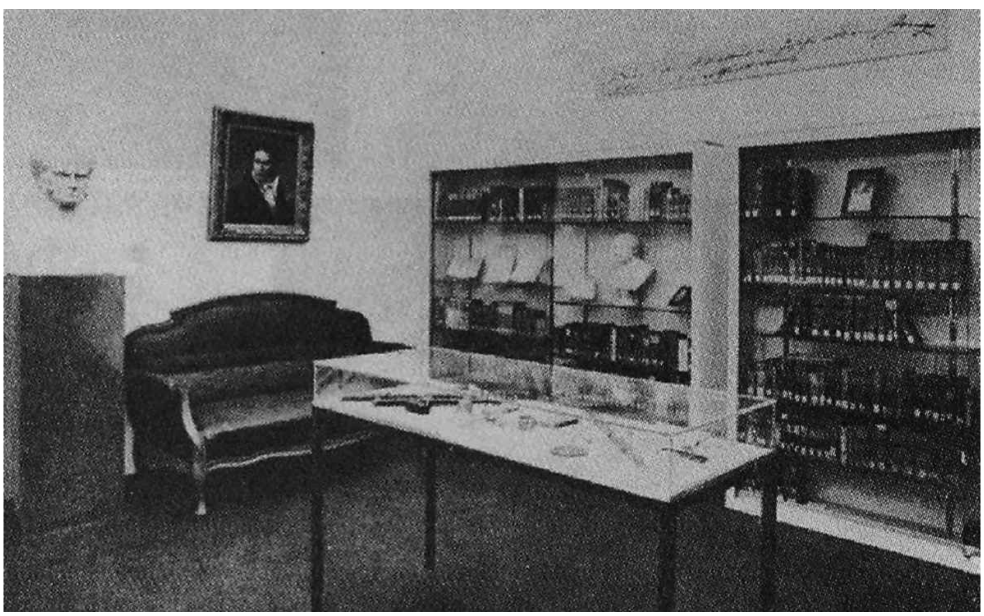
叔本华藏书票



叔本华的母亲约翰娜·叔本华（左）和他的妹妹（右）



法兰克福的叔本华故居



叔本华纪念室一角



叔本华安眠之地：法兰克福北郊的中央公墓



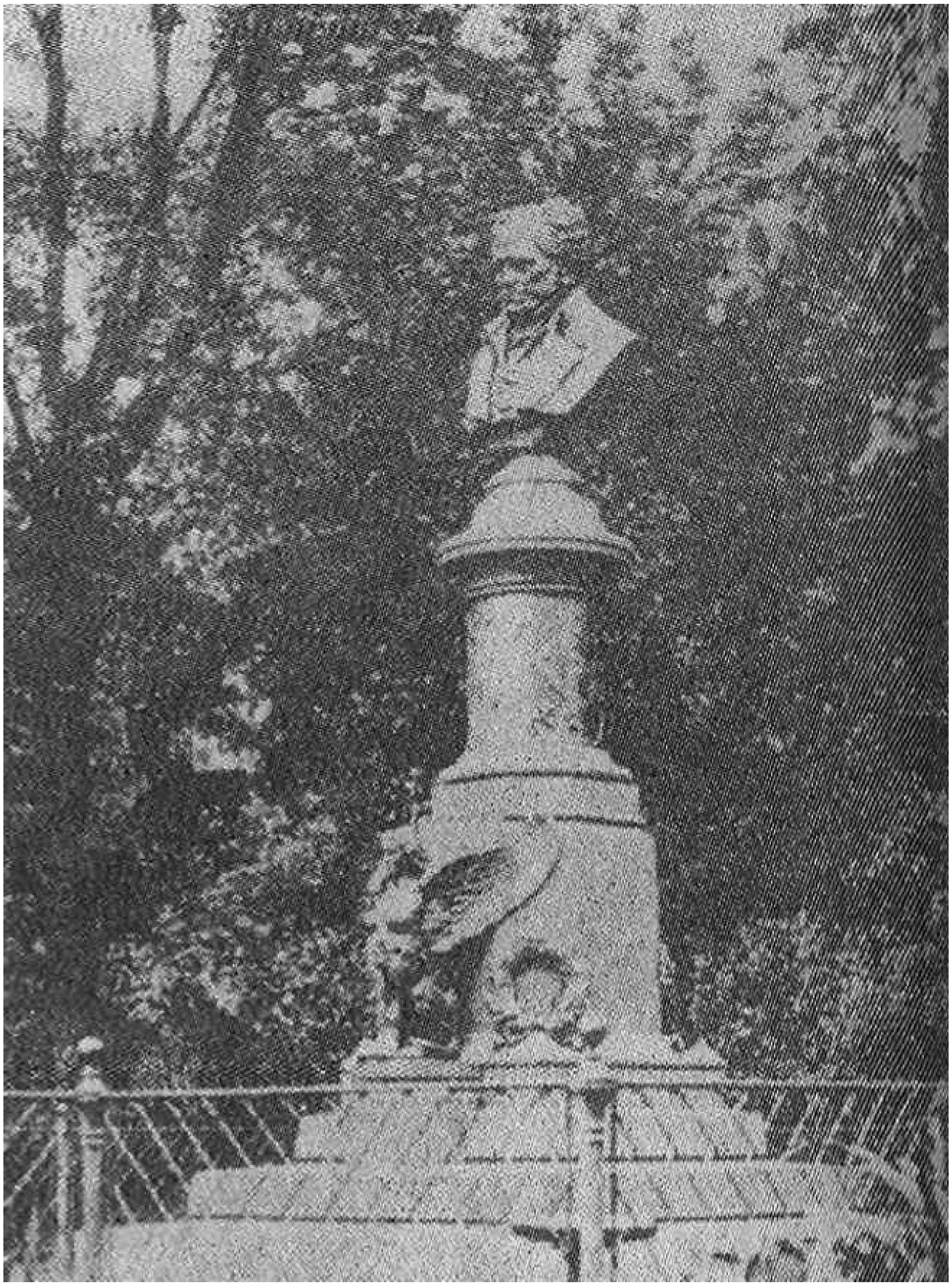
叔本华胸像



叔本华与他的卷毛狗散步素描



叔本华自画像



法兰克福的叔本华纪念碑



叔本华纪念碑台座的狮身人面像斯芬克司

叔本华的生平及哲学

想一个自己从未深入思考的问题是危险的，我们读书是别人替我们思考，我们不过是在重复作者的精神过程而已。所以一个人如果整日读书，他将逐渐失去思考能力。

——叔本华

叔本华（1788～1860）在世时，他的哲学整整沉寂了三十多年，最终，他像一个从一场长期艰苦的战争中凯旋的英雄，顿时名噪全欧，誉满天下。各国人士络绎不绝地去拜访他，全国的报章杂志不断登载他的名字；他的信徒们，三番五次替他做肖像画、做雕塑，当神一样供奉在屋中顶礼膜拜，说来令人难以置信，竟然有两位太太也曾去造访。我们这位素来被称为极忧郁、极悲观的哲学家，最后，“乐观”地躺在沙发上溘然长逝。

近代，很多思想家、文学家、艺术家，如尼采、克尔恺郭尔、瓦格纳、托马斯·曼等，无不直接或间接地受叔本华哲学的影响。其中尤以尼采所受的影响最大。这位狂傲不羁的存在主义先驱，在回忆购买叔本华的代表作《作为意志和表象的世界》的情景时，这样写道：

> 一个不知名的幽灵，悄然对我说：赶快把这本书带回去！我一回到家，随即把我的宝贝翻开。我屈服在他那强力、崇高的天才魔力之下了。

他花了十四天的工夫，几乎是废寝忘食地沉浸在那本书中。他又说：

> 我像热爱叔本华的所有读者一样，刚读第一页，便恨不得一口气把全书读完。而且，我感觉到，我是很热心地、专注地倾听他吐出的每一个词每一句话。

叔本华的哲学为何有如此深远的影响？有如此魅力？当然，首先得归功于他独树一帜的“意志哲学”，此外，他超群的语言才华也功不可没。华莱士在《叔本华的一生》中这样写道：

> 当读者翻开《作为意志和表象的世界》这本书的瞬间，最先获得的印象就是他那独特的语言。这里面没有像谜团一般的康德式术语，没有黑格尔诡异的辩证法，没有斯宾诺莎的几何学：一切都既清楚而又有次序，全部美妙地集中于对主要概念——意志世界、斗争、痛苦——的论述上。
>
> 何等直率坦诚！何等生动有力！何等坚强刚直！他的前辈们，曾以种种理论对那不可见的意志提出抽象的解释，然而这些理论很少能清楚明白地揭示世界的真相，而叔本华，作为一个商人的儿子，在叙述、举例和推论方面都很详明，甚至还富有幽默感。

叔本华1788年2月22日诞生于波兰格但斯克，他父亲名叫海因里希·弗罗里斯，母亲名叫约翰娜·亨利德。两人在1785年结婚，当时海因里希38岁，约翰娜19岁。

叔本华的先祖原是荷兰人，在他的曾祖父时代才移居格但斯克。他们一家，素来就是有钱有势的地方望族，俄皇彼得大帝和皇后凯瑟琳到格但斯克游览的时候，他的家就作为俄国皇室的专用招待所。家业传到他祖父手中，他祖父把事业扩展，又置了许多产业，家庭声势更加浩大。

他的父亲个性刚愎而且暴躁，但天资甚高，长袖善舞具有商业头脑，并且，早年曾旅居英、法多年，英、法文学知识相当丰富，对法国启蒙思想家、哲学家伏尔泰尤为偏爱。他在政治上主张自由民主的共和政体，爱好自由，尊崇独立。他很欣赏英国的政治和家庭制度，因此家庭布置及家具等都是仿照英国的风格。叔本华之所以对英国独具好感，大概就是因为他在幼年时期耳濡目染，受到父亲潜移默化的影响。

叔本华一生对自己的祖国——德国，有轻蔑的偏见，他比较尊重外国的思想家，他每天都读《泰晤士报》，但从来不看德国报纸，假如后来不是因为德国报纸登载关于他的新闻，他也许永远不会过目。此外，海因里希还抱有世界主义的理想，他企图把叔本华教育成“世界公民”，之所以为叔本华取名“阿瑟”，就是因为此名可适用于欧洲各国。

据说，叔本华的父亲，相貌长得可令人不敢恭维。他身体矮胖，广阔的脸上嵌着一双突出的眼睛，鼻子粗短朝天，嘴巴又宽又大，并且，从小耳朵就不太灵光。

叔本华的母亲约翰娜，旧姓叫特罗志内尔，她的父亲是格但斯克市议员。她，聪明美丽，富有文学才华，曾出版不少小说和游记，是当时很有名气的女作家，外语也说得很流利。她和丈夫，性情本来就不甚相合，所以，经常借娱乐活动来减少摩擦，旅行更是他们的家常便饭，就这样，叔本华小时候不时随着父母出游。

叔本华说：“性格（或意志）遗传自父亲，而智慧遗传自母亲。”这大概就是他自己的现身说法。如果这句话可以成立的话，叔本华在先天上已经播下“怪僻”和“天才”的种子。1793年，格但斯克被普鲁士占领，失去了自由，并改称为但泽。此事对一向以“自由、独立、共

和”为理想的海因里希来说，是无法忍受的，因此，叔本华一家举家迁往汉堡，因为汉堡是自由市。

1797年，叔本华当时九岁，随父母游历，途经法国，在巴黎近郊勒阿弗尔滞留一段时间，海因里希为了使孩子彻底学会法语，把他托付到一位商业朋友古列佛埃尔家中，然后夫妇偕同回到汉堡。叔本华在此地总共住了两年，和古列佛埃尔的孩子安狄姆同受私塾教育，这一时期，是叔本华一生中最愉快、最值得回忆的欢乐时光。

1799年，叔本华返回汉堡，进了学校，但他的教育完全是为了适合将来从事商业的需要，是他父亲的刻意安排，他父亲一心想让他继承自己的衣钵。他在法国受教两年，法语异常娴熟，对自己祖国的语言反倒几乎完全忘却，因此，在家里又同时勤修德语。

他的父亲是商界名人，母亲和当时文艺界人士大半都有往来，很多名人雅士经常到他家做客。也许是在这种两相比较之下，他开始厌恶商业生活的庸俗和那种市侩味，心里从此埋下学术的种子。

不知为什么，叔本华在这种十四五岁的小小年纪，学校的老师居然也发现他有哲学的天赋。从这事看来，我们不难了解，叔本华除了惊人的才华外，个性上也必有某些特殊的地方，诸如孤独、缄默、沉思之类。说他是天生的“哲学坯子”，亦无不当。

叔本华曾向父亲要求转入普通中学，一开口就遭到严词拒绝，后来，他父亲也渐渐察觉叔本华的请求并不是小孩子一时天真的瞎想，他父亲开始意识到事态严重了。不过他父亲并不是那么冥顽不灵，也不是存心要扼杀独子的兴趣，只是文人命蹇的观念让他始终不愿意轻易放弃原有的计划。商海的经验阅历让他很懂得人的心理，他知道此时此刻采取高压手段，是最愚不可及的事。于是他绞尽脑汁想出了两

个方案，让叔本华任择其一。一是顺其本意走学术研究之途，进入高等学校就读；二是加入他们夫妇出游旅行的行列。

1803年春天，叔本华在双亲的陪同下，开始周游欧洲各国，三人一行经荷兰远渡英国，再转到法国、意大利、奥地利、瑞士等国，历时近两年，才折回汉堡。即使在游历期间，他的父亲也命他进修英语、法语，母亲嘱咐他写日记，对他的教育丝毫未尝放松。

1804年秋天，叔本华与父母回到但泽，在玛丽教堂接受了基督教的“坚信礼”。翌年初，遵照父子间的事先约定，叔本华开始过商业生活。首先，在他父亲某挚友的店中实习，但他对这种行业始终提不起兴趣，经常偷闲看书或耽于沉思。晚年，他曾回忆说，他恐怕是最差劲的店员。

几个月后，叔本华的父亲忽然去世了，尸体在他家谷仓旁的运河上浮出水面，是不慎失足，还是跳河自杀？原因无法证实。不过一般风评，认为是后者。有人说，他父亲因不堪经济上的损失，从但泽迁居汉堡约损失总财产的十分之一，在汉堡生意情况又远不如以前，所以自杀。但这点理由似乎不够充分。不过，据说在他死前几个月，精神好像已经失常，经常忧形于色，性格愈加暴躁，稍不顺意，立刻大怒，行为也愈加乖张怪异。附带说明一下，叔本华的祖母和一个叔父都曾罹患疯癫症。

孀居的约翰娜，原本就不喜欢汉堡的商人社会，和叔本华的个性也格格不入，于是她在整理完亡夫的遗产后，即同其女阿德莱，移居魏玛。当时魏玛人杰地灵，堪称文人荟萃之地，德国文学巨擘歌德以及席勒、威兰、格瑞蒙、迈尔等诗人才子，均会集于此，一时传为美谈。

约翰娜携带为数不少的钱财，转到魏玛后不久，即与这些文人雅士订交，过从频繁，书信来往密切，过着奢华放浪的生活。当时，叔本华仍信守当时的约定，独自留居汉堡，继承父亲的遗志，不过他对商业生活的憎恶与厌烦，却是与日俱增。那段时间，是他一生最暗淡悲惨的岁月，据说他当时情绪忧郁、处境恶劣，几乎到了绝望的地步。他曾数度致书其母，祈求让他辞去这个工作。所幸母亲也能谅解他的苦衷，终于应允下来。这个意外的好消息，使叔本华感动得落泪。从此，他才从囚徒般的生活中解脱出来，踏上学术研究之途。这是他父亲死后的第三年，叔本华十九岁。

自此之后，到1813年完成博士论文《论充足理由律的四种根源》为止的六年间，他都是一连串的学习研究，这是叔本华之所以成为叔本华最重要的因素。我们这位“智力异常丰沛”的哲学家，此时充分表现出他惊人的学习能力。

1807年7月，他到科塔补习古典语文，在短短的半年内，获得教授们众口称誉，一致预料他“将会成为出色的古典文学学者”。后来，由于他在公开场合公然讥评某位教授，传到这位教授耳中，教授气愤之余，就利用私人关系，唆使叔本华的老师停止补习。在这种情形下，叔本华为维护个人荣誉，最终提前离开科塔前往魏玛。

在魏玛，叔本华并没有和母亲住在一起，而是另租房子，他在这里心无旁骛，又埋首书中两年，取得大学旁听学历，然后进入格丁根大学，后转到柏林大学。

这六年间，他狂热地学习，他的脑子成了知识的大杂烩，叔本华成了最渊博的作家。语言、文学方面他最拿手，从他的作品对古典语言文化的一再推崇，我们不难推断，他的希腊文、拉丁文造诣高深，他的英语，简直让英国人误以为他是老乡。他听课时有记笔记的习

惯，然后再整理，同时附注自己的批评，一丝不苟，再加上独特的个性和见解，从不人云亦云、盲从附和。如果教授和他的意见不相同，他会立即不客气地指出他们的错误，他的哲学系统就是这样逐渐树立起来的。

难怪叔本华曾经自豪地说："这就是我能够有权威、很光荣地讨论一切的原因。人类的问题不能单独研究，一定要和世界的关系联系起来研究——像我这样，把小宇宙和大宇宙联合起来。"

这是一个奇异的哲学坯子。以叔本华家的财富，他原本可以像花花公子一样，流连歌台舞榭，沉迷脂粉丛中，尽情享受，商业环境也尽是这样的机会，他却偏偏选择学术研究；以叔本华横溢的才华，钻研任何学科，都可崭露头角，光耀门楣，他却唯独爱上哲学，终生"无母、无妻、无子、无家"，千秋万世赢得"忧郁、多疑、孤独、暴躁、厌世、悲观、愤世嫉俗、仇视轻蔑女人、诽谤爱情"的名声。这一切的一切，岂非天意?

叔本华与众不同的性格，世所罕见。一般研究者都认为叔本华愤世嫉俗的怪僻性格和悲观的哲学，是由于他的著作未能为世人所了解和接受，失望之余而产生的变态心理。但是他特异的性格来自天性，至少按照叔本华自己的解释应是如此，他说过"性格遗传自父亲"。叔本华的父亲个性暴躁、刚愎，他也如此。他的父亲崇尚自由独立，因普鲁士进袭格但斯克，不惜损失十分之一的财产，迁居汉堡，叔本华一生也始终坚守他心目中的真理。

叔本华转到柏林大学，本来是受到费希特的感召，希望能从他那里汲取哲学的精华，但他失望了。叔本华素来就喜欢条理清晰、合乎逻辑的文章，所以对费希特神秘的巧辩和傲慢的态度大为反感。他虽

然不佩服费希特，但仍然继续听讲，他一心一意地寻找费希特的错处，与之争辩。他的笔记，充满了尖酸刻薄的批评。

就这样，叔本华感觉柏林大学不是他修取学位的地方，他的博士论文是送到耶拿大学评审的。《论充足理由律的四种根源》一文讨论世界事物的因果关系。他主张，因果观念不是建立在一个单独的公理，或者一个简单、必然的真理上，它的来源极其复杂，归纳起来，可分为四类。第一是“现象”，即感官的对象。第二是“理智”。第三是在时间、空间支配下的“存在”。第四是人类的“意志”。读者阅读此论文时，不难察觉出叔本华的全部哲学系统，此时已经奠定扎实的基础了。

这本书出版后，叔本华回到魏玛，并送给母亲这本著作，他母亲不仅不感兴趣，反而讥诮说，他的书根本卖不出去。叔本华也不甘示弱地反唇相讥：“你的著作，连堆破烂儿的屋子都不藏一本的时候，我的著作还会有人读它。”彼此针锋相对，争吵愈烈，最后，母亲气愤地把他推到楼梯下，于是我们的哲学家尖刻地对他母亲说的她只会因为有这个儿子而留名后世这些话，果然都应验了。

1814年夏，他离开魏玛，到德累斯顿住下来。因为那里交际太频繁，当然也为了逃避“女演员的诱惑”，他就此永远离开了他的母亲，虽然母亲此后又活了二十四年，但直到他母亲的晚年，彼此才恢复通信。

叔本华在他的著作中，几乎把女人批评得“体无完肤”，但他还是有过一次如痴如狂的恋爱，若非他及时挥起慧剑斩断情丝，叔本华的后半生恐将完全改变。那个令他疯狂的女人，是当时宫廷戏院最有名的女演员，名叫“卡罗琳·耶格曼”，她长得娇小白皙，曾经是魏玛公爵的情妇。叔本华认识她的时候，公爵已去世。

叔本华离开魏玛之前，开始和歌德有了比较密切的交往。这两位名垂千古照耀世界文坛、哲学界的巨星，似乎都有洞察英才的慧眼。叔本华平素自视甚高，许多名家学者都被他批评得一无是处，唯独敬爱歌德，只要歌德飘逸的风姿出现在他家的客厅，叔本华整个心神立刻就会被吸引。歌德对这位年轻的哲学家也非常器重，在耶拿，有一则故事可以证明。

某一天有一个聚会，大家围着一张茶几闲聊，唯独这位年轻的哲学博士，独自退到窗边，神情很肃穆地在沉思，几个女孩子便开叔本华的玩笑，歌德刚好走进来，问大家有什么好笑的事情，众人一齐指着叔本华，歌德责备道:“不要取笑这位少年，将来他会比我们都更了不起。”

长期的孤独和抑郁让他的性格越来越暴躁和乖僻了，他常被恐惧和邪恶的幻想所困扰。他在睡觉时身边放着实弹手枪，他更不放心把自己的脑袋交给理发匠的剃刀。只要听到传染病的传言，他便吓得往外飞奔。在公共场所宴饮的时候，他都随身带着皮质杯子，以免被传染。他把票据藏在旧信封里，把金子藏在墨水瓶底下。

就学术研究的条件而言，叔本华是得天独厚的幸运儿，他继承了丰厚的遗产，不必为衣食奔波忧心，除了教两年书外，一生中再也不曾从事其他的职业。他天生又是“哲学坯子”，“从小就觉得自己属于整个世界，而不仅仅属于自己，既然自认为命中注定是为公共福祉而生活，平常的闲暇和自由，就不能独享了”，所以，他对财富和遗产，又有一套奇特的见解。他曾经写道:

> 我并不认为，留心处理既得遗产有什么不应该。因为一个没有生计忧虑的人，一开始就有这样多的钱，正可以无忧无虑地过真正独立的生活，这是解除人生穷困忧愁的特权，他可以从人类

宿命般的奴隶生活中求得解放。唯有获得了这种好运气的人，从降生之日起才是一个真正自由的人，因为他能够主宰时间，每天早上，他可以说“这一天是我的”。

遗产若能遇到一位有高尚品性的主人，便可发挥其最大效用，因为他能从事不同于一般“为糊口而生”的工作，这样就能各得其利，就他个人来说，虽有独享安逸生活的闲适心情，但他能创造对社会有价值的东西，能以百倍的代价来偿还对其他人的亏欠。

反之，假如一个人不能帮助别人，徒然接受遗产，便该遭到唾弃。所以，这种机会应当替天才保留，只有天才能够在艺术、哲学、文学方面表现他深刻的观察力。因此，这类人才迫切需要没有干扰的自由，他不仅欢迎寂寞，闲暇则更是他最大的幸福。

我们几乎可以确定，在叔本华决定以哲学为终身职业之日起，他就认为自己是天才，是杰出的哲学家。这种心理上的优越感，造成他孤独乖僻的个性，他蔑视“俗人”，拒绝世俗社交，深恐被凡俗的“恶德”所玷污：他瞧不起一般学者，认为他们只是为了牟利，只知道迎合世俗的要求，不是为学术而学术。这样的生活，也经常让叔本华内心感到寂寞和痛苦。但他自我勉励：

不要忘记你是一个哲学家，上苍叫你从事这种工作，切不可心有旁骛，也不要走别人的路子。要保持高尚的心志，培养超俗的见地，痛苦和失败也是必要的，正像一艘船，必须要有压舱货一般，否则，船就成了风的玩具，很容易倾覆。

痛苦是天才灵感的泉源。假如在生活中处处都能随心所欲，过得舒坦，莎士比亚、歌德的诗剧又怎么会诞生？柏拉图还会有

哲学思想、康德还会有《纯粹理性批判》传世吗?

他的自负，使他极为重视个人声誉，他自信自己的成就应当凌驾黑格尔之流之上，事实上，他所得到的却是冷遇、漠视和被遗忘，在大发牢骚之余，又自我安慰道:

> 这种遗忘，证明我不配我的时代，或者我的时代不配我。在这两种情形之下，我只能保持缄默。在康德和我之间，根本就没有哲学，只有那些在大学里大言不惭的凡夫俗子，读这些拙劣的著作，真是浪费时间。我不想加入现在的哲学的争辩。人生过得很快，而了解得却很慢，因此，我不会活着看到自己赢得世俗的声誉。

叔本华虽然愤世嫉俗，但对人类并没有失去同情心。他很善于经营他的财产，到临终时，财产几乎增加了一倍。虽然他认为挥霍比贪婪更可恶，但生活中的叔本华却并不吝啬。许多贫苦的亲朋、穷困的邻居找他帮忙，他从不推辞，他还是德国“爱护动物”的提倡者。同时，叔本华的遗嘱中也指明，他的财产继承人是1848年革命后，组织救助“残废军人和孤儿寡妇”的协会。此外，用人和狗都得到一笔丰厚的财富。由此可见，叔本华宅心仁厚。

1854年，瓦格纳送他一部《尼伯龙根的指环》（瓦格纳伟大歌剧之一），并且称赞叔本华的音乐哲学。人们从各地来拜望他，1858年，他七十岁生日时，贺函从世界各地四面八方向他涌来。随着声誉日隆，他的为人也日渐和蔼可亲了。

他又活了两年，享受他迟到的盛誉。

1860年9月21日，叔本华起床洗完冷水浴后，独自坐着吃早餐时还好好的，一小时后，用人进来，发现他倚在沙发的一角，去世了。

每一次想到德国哲学家尼采的话，“我一生只喜欢读用血泪完成的著作”，就不能不让人联想到叔本华。尼采，这位在思想史上最受争议的思想巨人，这位曾自称哲学史将来会以“尼采以前，尼采以后”作为分水岭的狂人，这位认为自己和海涅是德语写作巅峰的人，在回顾自己的阅读经历时，提到最让他震撼的三本书是：

叔本华的《作为意志和表象的世界》、司汤达的《红与黑》、陀思妥耶夫斯基的《罪与罚》。

进入21世纪，人类纵然已经登陆月球，科技飞跃的美丽新世界，究竟带给人类多少幸福？寄托心灵的乌托邦近在眼前，还是遥不可及呢？这正是一个让人着迷又让人困惑的课题。

论存在的空虚

一

存在的空虚表现在存在表现自身的整个方式中；表现在无限时空之中的有限个人里；表现在作为现实事物唯一存在方式的无常中；表现在万物的偶然和相对之中；表现在不断变化的生灭现象之中；表现在不断期望而永无满足的情形中；表现在生活奋斗的不断受挫的常态中。时间和存在于时间中的脆弱易毁的万物只是生命意志显示其奋发精神的一种虚无的方式，就生命意志作为物自体而言，虚无是不会消灭的。时间使一切事物在我们手上化入虚无之中并失去一切真正价值。

二

曾经存在的东西，现在不再存在，就像从来不曾存在一样。但是现在存在的一切东西，在下一刻就变成曾经存在的东西。于是最无意义的现在也比最有意义的过去具有更多的现实性，这表明前者与后者的关系是“有物存在”和“无物存在”之间的关系。

过了无数年之后我们也不会存在，而突然之间来到这个世界也让我们惊愕。可是不久之后将重新化入虚无之中，也同样经过无数年。我们内心说那不可能是对的，当我们内心想到这种观念时，认为即使最低的智慧也必然有一种预知，预知时间的观念性。不过时间的观念性和空间的观念性结合在一起是打开真正形而上学的钥匙，因为它容许在事物的自然秩序以外存在完全不同的秩序。这就是为什么康德如此伟大的缘故。

我们生命的所有时刻之中只有片刻属于现在，大部分永远属于过去。每个夜晚，我们都觉得比白天更可怜。如果我们内心深处不曾了解自己享有无尽的永恒源泉，因而能获取新的生命和新的时间的话，那么当我们看到自己短暂的生命不断消逝的时候也许要发狂。

的确，你可以基于这种想法而建立一种理论，即最伟大的智慧便是把握现在并且将这种把握当作人生的目标，因为现在是最真实的，别的一切都是虚幻的。但是你也可以说这种生活方式是最大的愚行，因为那件不再存在的东西，像梦幻一样完全消失的东西不值得认真追求。

三

除了短暂的现在之外，我们的存在没有其他的依靠。因此，从根本上看，存在的形式永远是不断的运动，根本找不到我们追求的那种安静。存在的形式好像从山上跑下来的人一样，如果想停下来就会跌倒，只有不断地跑才能稳住脚跟，或者像在指尖平衡的竿子，像绕着恒星运动的行星，如果不再保持移动或继续运行就会掉下来或落到恒星上。因此不安于静止是存在的象征。

在这样的世界里没有任何静止的东西，也不可能有任何持久的东西，一切东西都在不断变化，一切东西都像放在拉紧的绳索上面，只有不断地向前跨进才能稳在上面。在这样的世界里，快乐不如我们想象的那么多。在这样的世界里，除了柏拉图所说的“不断的变化和常变不居的存在”以外，没有其他东西出现，这样的世界怎么能有片刻停留。

第一，没有一个人是快乐的，只是终生追求那很难得到的想象的快乐，即使追求到了，也只会对它失望。不过，人最终总是入港搁浅而折毁桅杆。

第二，在一种只含有短暂的连续而到达终点的生活中，不管快乐与否，结局都是一样。

四

生命的情景好像镶嵌粗陋的图画：从近处看，看不出什么东西，要发现它的美，必须从远处看。那就是为什么得到某种期求的东西以后就发现它是多么空虚的道理；也是为什么我们终生期望更佳境遇却往往遗憾地怀念过去的道理。

另一方面人们把“现在”看作非常短暂而只是达到目标的手段。这就是为什么大多数人在回顾自己生活时发现自己一直都是暂时活着的道理，也是为什么大多数人在了解自己轻轻放过不屑一顾的东西正是自己的生命、正是自己活着期求的东西时感到惊愕的道理。

五

生命所表现的主要是一种工作、一种维持本身存在的工作，求胜就是生命。如果这个工作完成了，所获得的东西就变成一种负担，于是出现第二个工作：如何避免厌烦。厌烦像捕食动物的飞鸟一样，盘旋在我们头上，总想找机会攫取安心宁静的生活。第一个工作是追求某种东西，而第二个工作却是设法忘却所获得的东西，否则就变成一种负担。

只要我们稍稍观察一下，就可以知道，人总有一堆难以满足的需求；满足这些需求除了使他陷入厌烦以外，别无所得。厌烦是表示存在本身毫无价值的直接证明，因为厌烦只是对存在的一种空虚感知，这些情形充分证明了人生必定是一个错误。人的本质和存在就是追求生命，如果生命中含有正面价值和真实的内容，也就不会有厌烦，单纯的生存就能让我们满足。像实际情形所表示的一样，除非我们在追求某种东西，只有在这种情形下，距离和困难才可以使我们的目标看来似乎令人满足。其实这是一种错觉，当我们接触到时，它又消失了。即便从事纯粹心智的活动也不能完全摆脱这种向厌烦和乏味的跌落。

在这种情形下，我们的确在脱离生命以便像看戏一样从外面去审视生命，否则我们在生存中就得不到快乐。即使性的快乐也是如此，性的快乐在于不断的追求，一旦所求达到了，快乐也就失去了。每当我们不从事这些事情而只回到生存本身时，就会感到深深的空虚、感到人生没有价值，这就是所谓的厌烦感。

六

人类有机体所显示的生命意志的最完全表现及其无可比拟的精密而复杂的组织终必崩溃而化为尘埃，它的全部精华和奋斗成果最后也毁灭殆尽，这是“自然”的明确宣示，它告诉我们意志的一切奋斗终归无效。如果它是本身有价值的东西、是应该无条件存在的东西，就不会归于虚无。

然而我们的起始和终结之间的差别多么大，一开始我们疯狂地追求肉体的享受及强烈的情欲，最后我们的整个身体崩解发出尸体的腐臭。生活的幸福和快乐从最初到最后，每况愈下：快乐梦幻的童年，充满青春活力的少年，艰辛工作的成年，体弱可怜的老年，最后是令人痛苦的疾病和在垂死边缘的挣扎，这些现象不正表示生存本就是个错误吗？不是表示一种结果越来越明显的错误吗?

我们尽量把生命看作幻灭的过程。因为很明显的是，这些必将成为我们经历的一切生命场景。

论生命意志的肯定与否定

一

在某种范围内，这是一个显然的先天真理，创造了世界现象的意志一定不会因为处于潜在的状态而丧失对现象的支配力。现在我们知道，如果前一种状况构成意志活动的现象，那么后一种状况便构成非意志活动的现象。从本质上看，这与佛家的涅槃相同。

生命意志的否定根本不含有消灭实体的意思在内，只表示否定意志活动；以往有意志活动的东西现在不再有意志活动了。这个作为“物自体”的意志，我们只有透过生命意志的活动才能知道它，因此意志不再表现这种活动以后就无法说明或想象它是什么东西或要做什么别的事情，于是对作为意志现象的人类来说，这种生命意志的否定就表示一种从有到无的变化。

二

在希腊人和印度人的伦理学之间有一种明显的对立：前者的目的（虽然柏拉图例外）是使人能够过一种快乐的生活；后者的目的则相反，是从生命中彻底解脱和拯救，数论派在其代表著作中的第一句话，就直截了当地这样表达过。

如果你看到佛罗伦萨美术陈列馆一具古代的雕刻精美的石棺的话，就会发现一种同样的对立情形，由于这种对立情形具有可见的形象，所以更显得有力。这具石棺上所描绘的是全部结婚仪式的浮雕，从最初的求婚到婚姻之神海门的火炬照亮到洞房之路。然后你把这种情形和基督徒的棺木做一下比较，就会发现后者的棺木四周都漆上黑色以示悲叹，棺木上放一个十字架。这种对立情形非常有意义。

两者都想在面对死亡时获得慰藉；他们的方法却完全相反，可是两者都是对的。一个表示对生命意志的肯定，肯定生命永远是稳固的，不管生命的形式如何快速地一个一个彼此相续。另一个由痛苦和死亡的象征，表示对生命意志的否定以及从死亡和魔鬼支配的世界中解救出来。在希腊罗马泛神论精神和基督教精神之间，真正的对立是生命意志之肯定与否定的对立，在这方面，基督教毕竟是对的。

三

我的伦理学和欧洲其他所有哲学家的伦理学之间的关系，如果以教会的观点来解释的话，就像《圣经》《新约》和《旧约》之间的关系。因为《旧约》把人置于律法支配之下，而律法并不引导人走入救赎之境。《新约》则不同，《新约》告诉我们律法是不够的，的确，《新约》不要求人服从律法。《新约》宣扬恩宠王国以代替律法，我们可以通过信仰、爱和彻底的自我否定进入恩宠王国。《新约》告诉我们，这是从邪恶和现象世界中获得救赎的唯一道路。所有新教徒和理性主义者都错了，《新约》的真正精神无疑是禁欲主义精神。

这种禁欲主义精神正是生命意志的否定，而从律法范围转变到信仰范围，从罪恶和死亡世界转变到基督教中的永恒生命世界，从实质意义上看，这些都表明从单纯的德行转变到生命意志的否定。在我之前的整个哲学伦理学都固守《旧约》的精神：它提出一种绝对道德律即没有基础也没有目的的道德律，并包含道德上的命令和禁律，在这些命令和禁律背后暗中有一位独裁的耶和华。不管这种伦理学表现的方式如何，我这种说法都符合《旧约》的实情。

相反，我的伦理学却有基础、目的和目标：首先在理论上证明正义和良善的形而上的基础；然后指出正义和良善完全实现时必定达到的目标。同时它明确承认世界应当受到责难，并指出意志的否定才是达到救赎之道。因此我的伦理学实际上和《新约》的精神是一样的，而所有其他伦理学和《旧约》精神一致，因而在理论上甚至只是犹太教而已，这就是说它只是一种赤裸的、专横的一神教而已。从这个意

义上看，我的学说可以说是真正的基督教哲学，尽管那些不愿进入问题中心只想了解皮毛的人觉得这种说法似乎并不合理。

四

如果一个人能够稍做深入的思考，他立刻会发现，人类的种种欲望并非只在彼此偶然对立、产生伤害和邪恶时才成为罪恶；而是如果它们带来了恶果，本质上它们就是罪恶的和应受责难的，因此整个生命意志也是应受责难的。这个世界所充满的残酷和痛苦现象，事实上只是生命意志的种种客观化方式的必然结果，因此也只是对生命意志的肯定所做的解释。

死亡这一事实就证明我们的存在本身含有罪过。

五

如果你从物自体从生命意志出发去了解这个世界，那么你会发现，这个世界的核心、这个世界最集中之点是生育活动。相反，如果你从现象世界出发，如果你从经验世界、观念世界出发，所看到的情形就很不同。在这里，生育活动被视为完全超然而绝不相同的东西，其实它是一种不必掩饰和隐藏的东西，并带来了许多笑料，成为不合理的反常事物。

可是，我们可能以为这只是魔鬼隐藏诡计的情形，因为我们不是不知道性欲给我们的憧憬如此之多而实现得又如此之少，因而只是高贵世界所表现的骗人把戏，尤其是当我们的性欲固定于对某一特定女人因而全心全意迷恋她时就更是这样。

从某种意义上看，女人在生育活动中担任的角色比男人担任的角色更有益，因为男人使小孩具有意志，这是一切不幸和邪恶的源泉，是最大的罪恶，而女人却使小孩具有知识，这就打开了得救之门。

生育活动是宇宙之结，这表明“生命意志再度被肯定”。另一方面，妊娠则表明：“知识之光再度和意志合一。”借此我们可以发现再度摆脱这个世界的方法，而救赎的可能也因此而揭示。

这一点说明了一个明显的事实，即每个女人虽然乍闻生育活动会觉得羞死人，然而拖着一个大肚皮时却毫无害羞的样子甚至引以为荣。理由是：从某种意义上看，妊娠抵消了性交带来的罪过。因此，虽然性交使人觉得很害羞和不好听，然而与性交密切相关的妊娠却表现得纯洁无邪，在某种程度以内甚至是神圣的事情。

性交主要是男人的事情，妊娠则完全是女人的事情。小孩从父亲那里获得意志和性格，从母亲那里获得智慧。后者是救赎生命的原理，意志则奴役生命。

可是，生命意志仍然存在于时间之中，生命意志的重新具体化也是一种象征，表示知识之光、最明亮的知识之光、救赎的可能再度和意志合一了。这种情形的表征是妊娠，因此妊娠可以大摇大摆地公开表现出来，是引以为荣的事情，而性交却像罪犯一样藏头藏尾。

六

对从事不义和邪恶行为的人来说，不义或邪恶行为是其肯定生命意志力量的表征，因而仍然离真正的救赎很远亦即离生命意志的否定很远，也离“从这个世界救赎出来”很远。此外，还表示在他能够真正得救之前仍需长时期学习知识和训练受苦。不过，对那些必定碰到这些情况的人来说，虽然从形而下的意义看是一种罪恶，可是从形而上的观点看却是一种良善的、有益的行动，因为它们在帮助他走向真正的救赎之道。

七

世界精神：这需要你付出所有劳动和忍受所有痛苦的工作，正因为这个你才像万物一样存在。

人：但是我从生活中得到什么呢？如果生活是满足的，我便只有痛苦，如果是空虚的便只有厌烦。付出这么多的辛劳，忍受这么多的痛苦，你怎能给予这么少的报酬呢?

世界精神：可是，这全是按照你所有艰辛和痛苦的比率而给予的，这也正说明了回报与付出一样贫乏。

人：的确，那不是我能了解的。

世界精神：我知道会如此。我应该告诉他生命的价值就在于这些吗？我应该告诉他生命的价值，教他不要对回报有所希求吗？生命一定为他准备了这个最初的起点。

关于宗教的对话

德谟菲利斯：亲爱的朋友，我不太喜欢你用讽刺语句挖苦宗教甚至对宗教公开嘲笑的方式在我们之间表现你的哲学才能。每个人的信仰对他自己而言都是神圣不可侵犯的，因此，对你而言也是神圣不可侵犯的。

菲勒里希斯：我不同意你的结论，我不知道为什么因为别人头脑简单，自己就应该尊重一堆谎话。我尊重的是真理，所以我无法尊重与真理相反的东西。我的座右铭是"即使世界毁灭也得维护真理"，正如法官的座右铭是"即使世界毁灭也得维护正义一样"。每一种行业都应有类似的格言隽语。

德谟菲利斯：那么，我想医生的座右铭将是，即使世界毁灭，也得配销药品——这将是最可能需要实现的一句座右铭。

菲勒里希斯：天杀的，你应该以稍有保留的态度看待一切事物。

德谟菲利斯：很好。但是这也适用于你，你也应该以稍有保留的态度看待宗教，你应该了解，一般人的需要应该以他们所能了解的方式来满足他们。对那些深陷于追求无价值的物质生活而未受教育的人来说，宗教是向他们灌输崇高的人生意义中某种观念的唯一工具，也是使他们明白这种观念的唯一工具。

人在本性上除了追求物质需要和欲望的满足以外，不会注意其他东西，此外，当这些需求欲望满足以后才注意到娱乐和消遣。哲学家和宗教家来到这个世界唤醒他们并指出人生的崇高意义。哲学家的对

象是少数高超的人，宗教家的对象是多数人、是整个人类。哲学不是每个人都能了解的——柏拉图曾经这样说过，你应该记住这句话。

宗教是一般人的普遍形而上学，应该让一般人保有这种形而上学，你应该对它表示明确的敬意，因为如果你不相信它，就等于把它从他们那里拿走。正如世上有民歌一样，也必须有民间形而上学，人们绝对需要一种对生命的解释，同时这种对生命的解释还必须是他们能够了解的。这就是为什么它往往包含在寓言之中。同时就其作为人类行为的实际指南以及痛苦和死亡的慰藉而言，就像我们握有真理时一样。

你不必为宗教所采取的奇奇怪怪显然不合理的形态而感到困惑，因为以你的学问和文化修养，也不知道为何需要采取一种迂回曲折的路线向一般大众宣示深奥的真理，因为他们根本不了解这种真理。一般人们并不直接接触真理，他们只借种种宗教模式来把握和描述真理，可是真理与这种宗教形式是无法分开地联系在一起的。所以，亲爱的伙伴，我希望你能原谅我这样说：嘲笑宗教是心地狭窄和不公正的表现。

菲勒里希斯：如果说，除了这种形而上学以外就没有任何其他形而上学适合一般人的需要和能力，这种说法难道不是心地狭窄和不公正的吗？如果说，这种形而上学的看法和观点应是构成探讨的极限并成为一切思想的指南和典型，因而使你所谓的少数高超者的形而上学只成为一般人的形而上学的证实、堡垒和启发，这种说法难道不是心地狭窄和不公正的表现吗？

如果人类心灵的种种最高能力和你所谓的民间形而上学相冲突，就不应加以运用和展开，而是应该在萌芽时就加以摘取，这种说法难道不是心地狭窄和不公正的表现吗？宗教的种种要求、借口，根本上

不是这么回事吗？本身缺乏容忍精神和同情心的人，还可以宣扬容忍精神和同情心吗?

我可以拿异教徒法庭和审讯、宗教战争和十字军、苏格拉底被毒死和布鲁诺[(1)]、瓦尼尼[(2)]被烧死为证。即使我承认这种事情现在不会再发生，可是除了国家赋予独占地位的传统形而上学以外，还有什么东西更能阻碍真正哲学的发展呢？还有什么东西更能阻碍最高尚之人对最高尚事业的真正真理的追求呢?

这种传统形而上学的主张被人们如此热心地如此深刻而牢固地塞进每个小孩子的脑海里以至除非头脑具有特别的伸缩性，否则就会永远保留它们的印象，因而自己的思想以及做公正判断的能力，在任何情形下总是不够强，以致总被麻痹和消灭。

德谟菲利斯：所有这些话的真正意思是，人们已经获得一种自己打算放弃以交换你的信念的信念。

菲勒里希斯：只要它是一种信念，只要它是一种建立在理性上的信念！那就可以与种种理性能力相对抗，我们也应该基于同样理由而相对抗。但是，大家都知道，宗教不需要信念，不需要理性做基础，宗教所需要的只是信仰，只是以启示做基础。信仰能力在孩提时代最强，这就是为什么宗教千方百计设法掌握这种年纪的信徒。

宗教就是在这种方式之下使信仰的教义扎根，运用这种方法甚至比威胁和奇迹故事还频繁。因为如果在一个人的孩提时代不断以非常严肃的态度以及从未见过的饱满热情向他讲述某些原则和看法，同时根本没有怀疑的可能，或者如果只是为了把它描述为走向永远沉沦的第一步，那么它所产生的印象将会非常深刻，以至在一切情形下都使他几乎无法怀疑这个看法的真实性，正如不怀疑自己的存在一样。因

此在一千个人当中，难得有一个人具有坚定的心灵，严肃而坦诚地自问：这是真实的吗?

“坚强的人”这几个字用于形容具有这种坚定心灵的人比利用这种坚定心灵去从事认知活动的人更恰当。可是对其他的人而言，则没有东西会像下述情形一样荒谬：即在这种方式下被灌输这种观念以后，也不会顽固地相信它。

例如，如果人们宣布杀害异教徒或不信神者是得救的必要条件，那么几乎每个人都会把这种行为当作自己终生的主要目标，在死亡时对这种行为的回想将会带来安慰和力量；好像每个西班牙人都习惯于认为公开焚死异教徒是一种最虔诚的和取悦上帝的行为一样。印度暗杀团[(3)]的教友和这种情形颇为相似，英国人在最近才把这种暗杀团分子用大规模的死刑镇压了。

暗杀团分子趁机不忠不义地杀害自己的朋友和旅伴，并拿走他们的财物来表示自己的宗教信心以及对女神卡莉的崇拜，因为他们有一种牢固的错误观念，认为自己做的是值得赞扬的事并且是有助于自己永远得救的事。宗教教条的力量早年深入人心，结果可以消灭他们的良知，最后消灭一切同情心和人性。

如果你想亲眼看到这种情形，如果你想从最近的事实看到早年被灌输宗教信仰所能带来的结果，就请看看英国人的情形。英国人本来得天独厚，他们比其他国家的人具有更多的悟性、理智、判断力和坚定的性格。可是他们却比其他国家的人更堕落，几乎可以说是更卑鄙，因为他们教会的迷信使他们如此，这种迷信像固定观念，像彻底偏执狂一样深入他们的一切禀性中。

造成这种情形的唯一原因是：英国人的教育操纵在教士手里，教士利用教育在最幼小的孩童心里灌输一切信条，而这种信条造成大脑的局部麻痹因而产生终生愚笨的偏执态度，这种偏执态度，使智慧最高的人都堕落了。

但是，如果我们想一想，要巧妙地实现这种情形也就是怎么在最幼弱的年龄灌输信仰，那么，我们就知道，派遣传教士到外地去不再只是勉强、高傲和鲁莽的表现，可是如果传教士的派遣不限于仍然处在不开化状况的民族如南非蛮族荷腾托特土人、班都族黑人卡菲亚人、南大西洋土人以及其他类似土人，则这种派遣传教士的做法就显得荒谬，因为在这些土人中间派遣传教士的做法，无法获得预期的成功。

可是，在印度却不同，婆罗门教徒往往以不屑的微笑或耸耸肩膀来对付传教士的说教，在这里，一切诱使其改变宗教信仰的企图，即使机会良好，也都会遭遇彻底的失败。因为正如我说过的，播下信仰种子的时期是孩提时代而不是成年时代，尤其不是早期种子已生根的成年时代。可是，如果成年人改变宗教信仰，则这种改变信仰的成年人所取得的后天信念一般来说只是为获得某种个人利益或其他利益的假面具。

正因为人们觉得实际情形几乎都是如此，所以一个在明辨是非以后改变宗教信仰的人往往被大多数人所轻视，而这种轻视同样表明：他们把宗教当作早年灌输在生命中以及经过种种考验的信仰而不是当作合理信念的问题。

他们的看法之所以正确，似乎是由于下述事实，即不但盲目地信仰大众永远忠实于各自本土的宗教——即使宗教教士，虽然研究过宗

教的种种渊源、基础、教条和争论，可是也这样做。因此一个教士从某一宗教转向另一宗教的现象，是世界上最难见到的。

例如，我们知道天主教教士完全相信自己所属教会的全部教义是真实的，同样基督教新教教士也完全相信自己所属教会的全部教义是真实的，两者都以同样的热情来维护自己所信的教义。然而这个信念却完全依赖每个人自己所属的国家。对德国南部的教士来说，天主教的教条是显而易见的道理，可是对德国北部的教士来说，则新教的教条是显而易见的道理。

因此，如果种种信念与其他类似信念的东西是建立在客观基础上的话，这些客观基础一定是气候上的。这些信念必定像鲜花一样，有的只能在这里盛开，有的则只能在那里盛开。但是，那些像这样基于地方理由而相信某种教条者的信念是到处为人所信的。

德谟菲利斯：这没有什么害处，也没有什么重大的差别；事实上，新教比较适合德国北部，天主教则比较适合德国南部。

菲勒里希斯：事情好像是这样。可是，我却赞同更高层次的观点，也有一个更重要的目标，即推动真理的进步。就此而论，如果每个人不管自己生在什么地方，在自己年幼时就被灌输了某些看法并确切相信假如怀疑这些看法就影响自己永远得救的话，这是一件相当可怕的事情。

我之所以说它是可怕的事情，是因为这些看法大部分涉及我们所具有的其他一切知识的基础，因此有关一切知识的某一观点一下子就固定了，同时如果这些看法不真实的话，就是一种永远刚愎自用的观点。并且由于它们的后果和结论超越我们的整个知识体系，因而整个人类和理智便因它们而彻底被曲解了。

一切文献都证明了这一点，中世纪的文献最明显，可是十六七世纪的文献也差不多。在所有这些时代中，我们看到，即使第一流的人似乎也都被这些错误的前提所误导，尤其是，他们都不能洞察自然的真正特性和活动。

在整个基督教时代，有神论思想像施加于一切心智活动尤其是哲学活动上的噩梦一样存在着，并且妨碍了或遏止了一切进步；若任何人具有心灵的伸缩性而能摆脱这些桎梏的话，他的作品便被烧掉了，有时候甚至连自己的生命也被烧掉，像布鲁诺和瓦尼尼所遭遇的命运一样。

但是当平常人胆敢批评一种与自己信奉的学说不同的学说时，我们可以看到这个早期形而上学的影响是怎样完全麻痹着这种人的。通常你会发现他们最关心的事是证明这种学说的信条与自己的信条不同。因此他们相信自己证明其他学说的错误是毫无问题的。他们根本没有想到要问问这两个当中到底哪个才是真实的，他们觉得自己所信的教条是颠扑不破的。

德谟菲利斯：这就是你所谓的更高的观点。我可以告诉你，还有一种比此还高的观点。“先去生活，然后才从事哲学思维”这句话，初看起来并不怎样，可是经过深思以后，你会发现它具有更深远的意义。此外，还有什么东西约束一般人民大众的野蛮和邪恶倾向因而防止他们做出凶暴、残忍、可耻以及更多极端不义的行为呢?

如果你迟迟不这样做，等到他们慢慢发现和了解真相就一定要永远等待。因为即使我们假设真理早已被发现，他们也无法把握它。他们仍然需要把真理在寓言中表示出来，仍然需要把真理在神话中表示出来。

康德曾说过，一定有一种大众的公理和道德标准，而这种标准也必定常常在摇摆不定之中。最后它是无关轻重的，只要它正确地表达思想。对整个人类而言，这种以寓言方式表示真理的情形，在任何时间任何空间都是真理本身的适当代替品，因为真理本身是永远不易达到的，也是一般哲学的代替品，因为一般人永远无法了解哲学，哲学每天都在变，到现在还没具备一种获得普遍承认的形态。因此我亲爱的菲勒里希斯，你知道，在任何方面，实际目的总是先于理论目的。

菲勒里希斯：这个观点现在得到普遍的赞扬，被通俗化了因而也被导入歧途。这就是我现在急于要反对的理由。如果说国家、法律和正义只能借宗教及其信条之助才能加以维持，如果说法官和警察需要宗教作为维持公共秩序的必要协助者，这种说法是不正确的。虽然人们不断地说到它，但是它是不正确的。

因为古人尤其是希腊人给我们一个事实上的和明显的反证：他们根本没有我们现在所谓的宗教。他们没有《圣经》，也没有教给每个人需要遵从的教条。他们的宗教当局也不会宣讲道德或担心做什么或不做什么，绝对不会。教士的职务只是主持寺院的仪式、祈祷、赞美、献祭、静心等等，所有这些与个人的道德增进毫无关系。

所谓宗教全在于给这个或那个神造个庙，国家的官吏在庙中主持对神的礼拜，因此这种礼拜在根本上是一种家政事件。除了有关的官吏以外，没有一个人是必须参加这些仪式的，更不必信奉这种礼拜。在整个古代都没有发现必须相信任何教义的痕迹。只有当一个人公开否认神的存在或渎神时才会遭受惩罚：因为这时他冒犯了国家。但是除此之外，任何人都可以自由决定自己的信仰。

关于灵魂不朽和来生等问题，因为古人对此没有教条式的固定观念，所以也根本没有任何固定的明确的看法；他们对这些问题的看

法，完全是摇摆的、不确定的和可疑的，而每个人都有自己的看法；他们对诸神的看法也是彼此不同的，各具特点，莫衷一是。

因此严格说起来，古人并没有我们现在所谓的宗教。但是，他们是否因为没有宗教而有过无政府和无法律状态呢？他们不是产生过法律和公民制度而现在仍然可以作为我们自己法律和公民制度的基础吗？他们的财产虽然建立在大量使用奴隶之上，然而不是完全安全的吗？这种情形不是维持了一千多年吗？

所以我无法承认宗教具有实际的目标，也无法承认宗教是一切社会秩序都不可缺少的东西。因为如果情形果真如此，那么追求光明和真理所做的奉献看来至少是不切实际的，同时如果有人竟敢公开指责官方信仰是破坏真理而以欺骗方式维护宝座的篡夺者的话，那就有罪了。

德谟菲利斯：但宗教并不和真理对立，因为宗教本身也宣扬真理，只是宗教的活动范围不是狭窄的课堂而是整个世界和整个人类，所以它必须适应大多数民众的需要和能力。因此不能赤裸地把真理表现出来。宗教是以寓言和神话方式表达出来的道理，因此要使大多数民众易于接受和消化。

因为大多数民众永远无法接受纯粹无杂质的真理，正像我们无法生活在纯氧中一样。只能用象征方式向一般民众表达人生的深刻意义、崇高目标，并使其时时看到这种意义和目标。因为一般民众无法实实在在地把握它。另一方面像伊拉斯[(4)]的神秘宗教一样，哲学应该是保留给少数特殊人的。

菲勒里希斯：我了解，你所说的真理必须包含在谎言中。但这种结合会破坏和消灭真理。因为当你允许一个人用谎言来传达真理时，

便在这人手中放了一件危险的武器，如果允许这种情形存在，恐怕谎言带来的害处大于谎言中所包含的真理带来的好处。如果寓言自己承认是寓言，我可能不加反对，但是如果它只是这样，就会丧失一切被人重视之处，因而也会丧失一切效果。

因此，它必须表现为实质意义下的真理，其实充其量，它只是寓言意义下的真理。这里就有无可补救的害处，有永久的不良后果，这种不良后果往往使宗教与追求纯粹真理崇高公正的努力相冲突并且会永远如此。

德谟菲利斯：一点儿也不。那已经预防了。因为虽然宗教没有公开承认本身的寓言性质，然而却做了充分的表示。

菲勒里希斯：宗教怎样表示这一点呢？

德谟菲利斯：透过它的神秘性。“神秘”两字根本就是表示宗教寓言的神学专有名词。而且所有宗教都有其特有的神秘。准确地说，神秘是一种显然不合理的教条，可是这种教条本身却隐藏着崇高的真理，一般没有受过教育的无知大众是无法理解这种真理的，因此他们接受以伪装姿态表现出来的这种真理，并且相信这种真理并没有因其不合理性而误入歧途。

于是，只要他们能够进入问题的核心，就会这样做。当我说哲学中也用到神秘两个字时，你会更理解我的意思，例如当兼为虔敬者、数学家的帕斯卡[(5)]以这三重身份说：“上帝到处是中心，没有一处是边缘”时，你就会理解我的意思。马尔布兰基[(6)]也曾说：“自由就是神秘。”我们可以进一步说，宗教中的一切东西实际上都是神秘的，因为向那些无知大众表达实质意义的真理是绝对不可能的，无知大众所能

接受的只是通过寓言把真理表达出来。无知大众看不到赤裸裸的真理，真理似乎要以重重伪装的姿态表现在他们眼前。

因此如果我们要求宗教成为实质意义下的真理，那是很不合理的。神话和寓言是它恰当的因素，但是在这种因大多数人的心理限制而造成的情况之中，它使人类根深蒂固的形而上需要获得充分的满足，并代替了纯粹哲学的地位，因为纯粹哲学是普通的无知大众难以理解的，也许是永远无法理解的。

菲勒里希斯：啊，是的，这多少有点像义肢代替真腿的情形，例如义肢代替真腿，尽量代替真腿的功用，希望被当作真腿看待，好坏都是人工方法装上等等。唯一的区别是：通常真腿总是先于义肢的，可是宗教却到处都是先于哲学的。

德谟菲利斯：那是可能的。可是，如果你没有真腿，义肢是非常有用的。你应该记住，人类的形而上的需要是绝对得满足的，因为人类的思想范围是有限的，不能无限扩展。

可是，通常人总是没有重视理性决定真假的能力；而且自然及其需要加在人身上的劳动，使人没有时间做这种探讨，也没有时间获得预期的教育。所以在这种情形下不可能有基于理性的信念问题。他必须诉诸信仰和权威，即使有真正的哲学代替了宗教的地位，可是，至少有十分之九的人类是基于权威而接受它的，因此也还是一个信仰问题。

不过，权威只能因时间和环境而建立，权威无法施加在只服从理性的东西上面，即使只是真理的一种寓言表现方式。然而，对那些在历史过程中获取它的东西，也应赋予权威的名字。为权威所支持的这种表现方式首先投合人类实际的形而上的倾向，投合理论的需要，这

种需要起源于我们生存的艰难和下述的认识，即在世界的物质层次之后，必定隐藏一种形而上的层次，必定隐藏一种没有变化而作为不断变化者的基础的东西。

不过因此也投合意志，投合永远在痛苦不幸中的有限人类的恐惧和希望，因此这种表现方式为人类创造所需要的鬼神，创造能够使其满足并加以笼络的鬼神。最后更投合人类心中所表现的道德意识，使这种道德获得外在的支持和肯定，获得维护承担的条件。

正由于这个方面，宗教给我们人生的无数痛苦带来无限的安慰，人生的痛苦即使死亡时也不会离开我们，相反唯有在死亡时才显出它的全部效果。因此宗教可以比作一个拉住盲者之手引导盲者走路的人，因为盲者自己不能看而唯一重要之点是盲者应该到达他的目的地而不是看到一切要看到的东西。

菲勒里希斯：这最后一点的确是宗教最有力的一点。如果它是一种欺骗，也是借宗教之名而进行的欺骗，这是无法否认的。但是这使教士处在一种作为欺骗者和道德家的奇特十字路口。因为他们不敢宣扬真正的真理，像你所解释的一样，即使他们认识真正的真理，也不敢加以宣扬，何况他们不认识。

所以世界上可能有真实的哲学但不可能有真实的宗教。我所谓“真实”两字的意义是指其本身具有的意义，并非像你所说只有象征或寓言意义。从那种意义上说，一切宗教都是真实的，只是程度不同而已。无论如何，它与世界所展现给我们的祸福、善恶、真伪、贵贱之间解不开的纠缠是完全一致的。由于这种一致，最重要的、最崇高的和最神圣的真理只能掺杂在谎言中表现出来，从谎言中获得力量，正如从某种使人类获得更强烈印象的东西中获得力量一样，也必须借采用启示方式的谎言预示出来。

我们甚至可以把这个事实看作道德世界的象征。可是，我们不要希望人类有一天会达到成熟和接受教育，因而一方面能产生哲学另一方面能接受哲学。单纯是真理的表征，赤裸的真理应该是非常单纯而易于了解的，应该以其本来面目而不带神话和寓言（一堆谎言）的方式，灌输给每个人——就是说，不必以宗教方式伪装地表现出来。

德谟菲利斯：你对大多数人的能力如何受到限制的情形，认识不够。

菲勒里希斯：我所说的只是一种希望，可是，这是我不能放弃的一种希望。如果这种希望实现了，当然会把宗教从它长久以来占住的位置上赶下来。宗教会实现它的工作并任其自然发展。那么，它可以解放它所引导的民族中的大多数人，而它自身也不声不响地消逝了。这将是宗教的无痛苦死亡。

但是只要它存在，它就具有两方面：真实的一面和欺骗的一面。你是喜爱它还是憎恨它，就要看你到底看到哪一面。你应该把它看作一种必需的恶。它的必需是由于大多数人类的无能，他们不能了解真理，因此在这种迫切的情形下，就需要一种代替品。

德谟菲利斯：要坚持这一结论，然后永远记住宗教具有两方面。如果我们不能从理论方面也就是从理智方面证明它的话，也可以从道德方面证明它是那种与猴子和老虎同类却富有理性的动物的唯一指导、控制和满足的工具。如果你从这个观点去看宗教并记得宗教的目的主要是实用，理论只是次要的，那么你会觉得它是最值得重视的。

菲勒里希斯：最后，这种重视完全基于一个原则，即目的使手段神圣化。我不想基于这一理由而妥协。在驯服和训练那邪恶、愚钝的两足动物方面，宗教可能是最好的工具。但在真理之友的眼中看来，

任何欺骗不管多么虔敬，仍然是欺骗。一套谎言将是带来德行的奇妙工具。我效忠的对象是真理，我将永远忠于真理，不管结果如何，我将为光明和真理而奋斗。如果我把宗教列入敌人之列……

德谟菲利斯：但是，你不会发现宗教已经处在你的敌人之列，宗教并不欺骗，宗教是真实的，是所有真理中最重要的。但是像我早已说过的，由于宗教的观点非常高，高到一般大众无法直接把握它，由于它的光芒普通的眼睛看不见，所以，它以寓言方式伪装地表现出来，并且向我们宣示一些东西。这些东西本身虽然并非严格真实，但其中所含的崇高意义则是真实的。如果你这样去了解的话，宗教便是真理。

菲勒里希斯：如果它只敢在单纯寓言的意义上表现为真实的，那是相当公平的。可是，它却进一步主张在严格和实质意义上是真实的，这便是欺骗，也是真理之友必定反对的地方。

德谟菲利斯：但是，那是不可缺少的条件。如果宗教承认自己的观点只有寓言的意义，只在寓言意义上才是真实的，那么，这会使自身失去一切效果；由于这种严重的结果，它对人类内心和道德方面无法估计的有利影响便失去了。你要提防不要让自己理论上的吹毛求疵使一般人对你产生不信任，最后曲解某些东西而这些东西又是使他们获得安慰的无尽源泉，他们很需要这些东西。的确，他们的艰苦命运使他们比我们更需要这些东西，因此我们不应该破坏它。

菲勒里希斯：当马丁·路德攻击罗马教廷出售赦罪券时，你可以用那个论证把马丁·路德驳倒。真理，我的朋友，只有真理颠扑不破，只有真理历久不变，只有真理能牢牢站住，真理带来的安慰是唯一可靠的安慰，它是毁坏不了的钻石。

德谟菲利斯：是的，如果你能任意支配真理并能在需要时为我们所用的话。可是，你所拥有的只是形而上的体系。关于这些形而上的体系，没有东西是确定的，只是使人类绞尽脑汁而已。在你使人放弃某种东西以前，应该有更好的东西来替代它的位置。

菲勒里希斯：啊，还要继续听那种话，使一个人免于犯错，并不是使他失去某种东西，而是给他某种东西。因为“知道某个东西是假的”就是一种真理。没有任何错误是无害的，迟早会为隐藏错误的人带来不幸。所以不要欺骗任何人，对自己不知道的东西要坦白承认无知，让每个人为自己想出自己的信条。

德谟菲利斯：这种排他主义完全违反人性，破坏一切社会秩序。人是形而上的动物，就是说，人的形而上需要比任何其他需要更迫切。于是人尤其可以根据生命的形而上意义来看生命，并且希望通过这一点来看一切东西。因此从所有教条都不确实这一点看来，不管听起来多么奇怪，然而种种基本形而上观点的共同一致是对人类而言最重要的事情。因为只有在一致同意这种形而上观点的人们之间才能建立真正而长久的社会结合。

社会组织、国家只有建立于某一得到普遍承认的形而上体系时才是稳固的。这种体系自然只能是民间形而上学即宗教。那么它与国家法律及人们生活的所有社会表现联系在一起，正如与个人生活中所有庄严行动联系在一起一样。如果宗教不曾重视政府当局和统治者的尊严的话，社会组织就很难存在。

菲勒里希斯：啊，是的，当君王们再也没有别的东西可用时，便把上帝当作妖魔鬼怪来哄骗自己的孩子上床睡觉，这就是他们把上帝看得如此高的缘故。很好，但是我要劝告所有统治者每隔半年选一个日子坐下来好好读一读《撒姆耳前书》第15章，以便记住用神坛支持

王座是什么意思。而且由于神学的最后论证即火刑柱已经没有用，所以政治上采用这种方法的效果也大大地减少了。

因为，宗教好像萤火虫一样，需要黑暗来显出它的光亮。某种程度的普遍无知，是一切宗教存在的条件，是唯一使宗教能够保存下去的因素。也许我们常常预期的一天终会到来，那时候，宗教会离欧洲人而去，就像孩子长大了，护士保姆离去一样，此后要归老师来教导。

信条只基于权威，而奇迹和启示无疑又只适于人类孩提时代的短期帮助。我们必须承认，物质和历史资料提供的种种表明，现在一个并不比花甲之人老一百倍的种族仍然处于最初的孩提时代。

德谟菲利斯：啊，如果你不怀着掩不住的愉快心情来预言基督教末日的话，只要你想一想基督教对欧洲人的贡献有多大就好了。欧洲人从基督教那里得到一种前所未有的景况，这种景况是从关于根本真理方面的知识而来的，而这种知识告诉我们，生命本身不是目的，我们存在的真正目的在生命之外。

由于希腊人和罗马人把人存在的真正目的完全放在生命以内，所以从这方面来说，他们可以被称为“盲目的异教徒”。他们所有的德行都可以归结为对社会做有质量的贡献，亚里士多德明确地说：“那些对别人有用的德行，必然是伟大的德行。”

基督教使欧洲人跳出这种短暂而不稳定的存在。过去，希腊人和罗马人忘记了人生严肃、真正而深刻的意义，他们像长大的孩子一样，毫无意识地活着，直到基督教到来才使他们恢复生活的热情。

菲勒里希斯：要想评断它如何“成功”，我们只需把古代和中世纪比较一下就可以了，也就是说，只要把伯里克利(7)时代和14世纪比较

一下就可以了。你根本想象不到自己在讨论同一种族。

在前一情形下，表现人性最美好的展开，有最好的国家组织、明智的法律、公正的司法行政、合理化的自由，一切艺术以及诗歌和哲学都达到巅峰状态时创造的作品，数千年之后仍然是这方面无可比拟的典范，几乎是我们永远无法赶上的更高一等的生物的作品。同时，与我们在色诺芬[8]的《飨宴》[9]篇中看到的一样，最崇高的社会情谊把人生美化了。

现在请看看基督教会束缚人心和胁迫人类身体的时代，在这个时代，骑士和教士可以把生活中所有沉闷辛苦的工作摆在第三阶级的平民的肩上。在这里你可以发现所谓优势、封建制度与宗教狂热密切结合，带来可怕的无知和心灵的愚昧，结果就产生了不容忍、信仰上的争论、宗教战争、十字军、异教徒的迫害和审判。

在这期间，社会风气倾向于残忍而愚蠢的骑士精神，怪诞的言谈和骗人的胡说变成了一套有系统的东西，社会上充满了堕落的迷信，对女人则表现出装模作样的崇敬。毫无疑问，和中世纪比起来古代人比较宽容。并且，古代人也非常具有容忍的精神，他们很重视公理正义，常常为国家而牺牲自己并且表现出种种高尚行为和真正的人道精神。

对今天的人们来说，认识他们的思想和行动，就称为人文学科的研究。他们容许男色，这固然是应该指责的，也是今人对古人道德方面所做的主要指责，可是，与基督教许多令人憎恶的事实比起来，则是微不足道的小事。我曾经说过，这种事情在今天不太明显，但是，当你考虑过所有这种现象以后，还能认为基督教促成了人类道德上的进步吗?

德谟菲利斯：如果实际结果并没有完全符合教义的纯粹真理，这可能由于教义太过崇高太过高深，非人类所能接受，因此它的目标摆得太高了。当然，异教徒道德，例如伊斯兰教道德就容易遵守。越是高尚的东西，往往越容易被滥用和蒙骗。因此这些崇高的教义有时也被用作最残忍的行动和邪恶行为的借口。

菲勒里希斯：对宗教所产生的益处和害处，做一个合理公平而正确的评断的确是非常有用的探讨。但这个工作需要更多的历史和心理数据，我们现有的资料远远不够用。学术机构可以把这个当作悬奖论文的题目。

德谟菲利斯：他们不会这样做。

菲勒里希斯：奇怪，你竟然这样说，因为这是宗教方面一种坏的表现。只要统计学家告诉我们每年有多少犯罪由于宗教原因而避免，又有多少犯罪由于其他原因而避免的话，那么由前者导致的犯罪可能会更少。

因为当一个人想作奸犯科时，他所考虑的第一件事是因犯罪而带来的承罚以及获得承罚的可能性；第二件事是考虑名誉的损失。如果我的看法没错，他会对这两点先做考虑，然后才考虑到宗教问题。不过，如果他能克服这两个犯罪障碍，我相信，仅有宗教原因，是很难吓阻他的。

德谟菲利斯：但是，我相信，宗教会时常吓阻犯罪，尤其是当宗教的影响力早已透过习惯的媒介而普遍发生作用时，更是这样。因此一个人会直接由于宗教的原因而不敢做出任何罪恶行为。因为早年的印象是经久不变的。

菲勒里希斯：假使政府此时突然宣布废止一切有关犯罪的法律，我想，你我都不敢仅在宗教保护之下单独回家。可是，相反，如果同样宣布一切宗教都是不足信的，在法律保障之下，我们还是和从前一样生活，不需做任何特殊的防备。可是，我还要进一步说，各种宗教对道德常常产生不良的影响。我们可以把这种情形归结为一个概括的公式，即凡是给予上帝的东西都是取自于人，因为我们很容易以对上帝的阿谀代替对人的正当行为的赞扬。

所有宗教之都会很明确地表示，信仰、寺庙仪式和各种祭祀比道德行为更为神意所关心。的确，尤其是当它们与教士的报酬连在一起时，前者便渐渐被视为后者的代替品：杀牲、做弥撒、建教堂或在路旁立十字架等，立即成为最有功德的事情。因此，这些行为甚至补偿了最严重的犯罪，正如苦修、服从教士权威、忏悔、朝圣、捐助教堂寺庙及僧侣教士、建庙宇等等一样，最后教士僧侣好像是人类与可被收买的神做交易时的中间人。

即使不到这种程度，可是，哪一种宗教的信徒不把祈祷、赞美和各种奉献行为至少当作道德行为的部分代替品呢？可是，现在我们要回到主要问题上来。你提出人类强烈的形而上的需要这一点，当然是对的，但是对我而言，与其说宗教满足了这种需要，不如说是滥用这种需要。总之，我们知道，在促进道德方面，宗教的作用大部分是不可靠的，可是它的不良影响，尤其是它所带来的暴行却非常明显。

的确，如果我们把宗教的效用看作王位的支撑，这个问题就产生另一种形势，由于上帝的恩宠，神坛与王位紧紧地结合在一起，所有聪明的君主，只要爱他的王位和家庭，往往会在自己的子民面前表现自己是具有真正宗教信仰的人。

德谟菲利斯：好啦，在我费尽一切努力之后，无法改变你对宗教的态度，可是我也要告诉你，你所引证的一切东西，也不能动摇我对宗教价值的信心。

菲勒里希斯：我相信你的话。因为《赫第布拉斯》[(10)]中有言：

一个被说服而违反自己意志的人仍然持同样的意见。

但是，我觉得有所安慰的是：辩论和矿泉浴一样，唯一真正的效果是后效。

德谟菲利斯：希望你获得可喜的后效。

菲勒里希斯：只要我能接受某一西班牙谚语，就能达到你的愿望。

德谟菲利斯：是哪一个谚语？

菲勒里希斯：Detras da la cruz esta eI Diablo.

德谟菲利斯：用英文怎么解释？

菲勒里希斯：魔鬼站在十字架之后。

德谟菲利斯：我们不要互相讥讽而别。我们要了解，像门神一样，像婆罗门教中的死神一样，像阎罗王一样，宗教具有两面，一面是和善的，另一面是令人气馁的。而你注意到其中一面，我注意到另一面。

菲勒里希斯：你说得对，老先生！

注释

(1) 布鲁诺（1548—1600），文艺复兴时期意大利哲学家，因异端而被活活烧死。

(2) 瓦尼尼（1584—1619），意大利哲学家，因无神论和亵渎上帝的言论而被活活烧死。

(3) 印度暗杀团，一种强盗和杀人犯的宗教组织，始自13世纪，1828—1835年间消亡。

(4) 伊拉斯，古希腊城市名。

(5) 帕斯卡（1623—1662），法国哲学家、数学家。

(6) 马尔布兰基（1638—1715），法国哲学家。

(7) 伯里克利（约前495—前429），古雅典伟大的政治家、大将军及演说家，在他领导之下古雅典达到文化国势的巅峰状态。

(8) 色诺芬（约前430—约前354），古希腊历史学家、作家。

(9) 《飨宴》是一篇对话，这篇对话以苏格拉底为主。

(10) 《赫第布拉斯》，英国诗人布特勒（1612—1680）所作的讽刺叙事诗。

论不朽的根本存在

一

你们应该读读尚保罗[(1)]的作品《瑟琳娜》[(2)]，这样，就可以知道一流作家如何想借错误观念来讨论自己认为无意义的东西，虽然他不断为这些自己无法忍受的荒谬思想所困扰，可是并不希望摒除这错误观念，因为他曾经渴望获得它。这里所说的观念是指我们个人意识死后，持续存在的观念。尚保罗在这方面的努力显示出，这种观念并非像一般人所想的，不是有益的错误，而是有害的错误。

因为灵魂和肉体之间不真实的对立以及将整个人格提升到对永恒存在之物的主导地位之上，从而让我们不能对那不受时间、因果关系和变化影响的我们的内在生命的不可毁灭性获得真正的认识。而且这种错误观念甚至也不能看作真理的代替品，因为理性不断地指出其中的荒谬、不合理，因此也不得不摒除和它联系的真理。因为，就长时间而论，只有在一种纯粹无杂染的状况下，真理才能继续维持下去。如果包含错误，便多少带有错误的脆弱性。

二

在日常生活中，如果有人问你有关死后持续存在的问题，这个人又属于那种希望知道一切事物却不学习任何东西的人，那么最适当而接近正确的回答是："在你死后，你将是自己未出生时的东西。"因为这个答案含有下述意思：如果你要求一种存在有起始而没有终结的话，那是荒谬的。不过，它还含有一种暗示，即世界上可能有两种存在，也有两种虚无和它相对。

可是，你也可以回答："不管你死后成为什么，即使化为虚无也会像你现在的个别有机体的情形一样自然而恰当。于是你最需要担心的是转变的时刻。的确，如果我们对这个问题进行进一步的思考，就会得到一个结论：像我们人类这样的存在，宁可不存在。因此，我们不再存在的这个观点，不再存在于其中某一时间的观点，从合理的角度来看，就像所谓从未出生这个观点一样，对我们根本没有什么困扰。现在，由于这个存在本质上是个人的存在，因此，人格的终结不能视为损失。"

三

如果我们想象一种动物能够观察、认知和了解一切事情，那么，关于我们死后是否存在的问题，对这种动物而言也许没有任何意义。因为在我们当下个别的存在状态之外，存在与否不再有任何意义，只是彼此无法区别的概念而已。因此所谓毁灭的观念和持续存在的观念，都不能用在我们固有的本质存在即物自体上面，因为这些观念都是从时间范围内借用的，而时间又只是现象的形式。

我们也可以想象我们的表面现象之下这个核心的不可毁灭，只是它的持续存在。同时，只要我们在本质上根据物质世界的结构来看，也可以想象这个核心及其一切形式的变化，是仍然牢固地存在于时间中的东西。

现在，如果我们否认这个核心持续存在，那么根据形式的结构，我们把自己在时间上的终结看作一种消灭，设若产生它的材料没有了，这个“消灭”也就不见了。不过，两个观念都是现象世界的形式转变到物自体，从一种非持续存在到不可毁灭，甚至连抽象观念也难得建立，因为我们缺乏所需要的一切直觉知识。

不过，事实上，许多新东西不断产生以及早已存在的东西不断消灭，应该视为一种由两片透镜装置（大脑作用）所产生的幻象，我们只能透过这个装置来看一切东西，它们是空间和时间以及两者的彼此透入即因果关系。因为我们在这些条件下所知觉的一切东西只是现象，所以我们不知道事物本身像什么，就是说，除了对它们所产生的知觉之外，我们不知道它们本身像什么。这就是康德哲学的真正中心思想。

四

我们怎能相信当一个人死亡时，某一东西本身便消灭了呢？人类直觉地知道，当这种情形发生时，这只是时间中的终结现象，只是一切现象形式中的终结现象，事物本身即物自体根本没有受到影响。

我们都觉得，我们并非任何人从无中创造出来的东西。从这里便产生一种信念：虽然死亡可以结束我们的生命，却无法结束我们的存在。

五

你越是明显地感觉万物的脆弱、空虚和梦幻，便越是明显地感觉到自己内在生命的永恒。因为，只有与此相反时，上述万物的性质才是显然的，正如只有看着不动的河岸而非船只本身时，才能看到行船的速度一样。

六

所谓“现在”具有两方面：客观的一面和主观的一面。只有客观的一面才直觉到时间是它的形式，因而像逝水一样向前奔流。主观的一面则固定不动，因而永远是一样的。只有基于这一点，才能使我们对久远的过去产生活生生的回忆，同时，尽管我们知道自己存在很短暂，然而也使我们对自己产生了不朽感。

只要我们是活着的，就总是处在时间的中点绝不会处在时间的终点，从这一点我们可以推知，每个人内心都带有无穷时间的不动中点，让我们具有活下去的信心，而不再感到死亡恐惧的主要的就是这一点。

凡是通过自己的记忆力和想象力能明显地回想自己生命中久远过去的人，将比别人更能感觉到整个时间中许多当下的相同片刻。由于这种对当下片刻相同的感觉便把短暂的片刻理解为唯一持续存在的东西。

凡是以这种直觉方式来了解现在的企图，都来自我们内心因而来自于内而非来自于外，我们都无法怀疑自己内在生命的不可毁灭。我们应该说，当一个人死亡时，这个客观世界及其表现的媒介物即心智，对他来说，虽已失去，他的存在却不会受此影响。因为他的内心具有和外界一样的真实。

凡是不承认这一点的人，就不得不提出相反的看法：

“时间是一种完全客观而真实的东西，完全独立于‘我’。我只是偶然被投入时间之中，我占有时间中的一小部分，因此才获得瞬息的真

实，就像现在不复存在的千千万万的别人在我之前所获得的一样，而我也将迅速化为虚无。可是在另一方面，时间则不同，时间是实在的东西，没有我，时间一样流逝。”

我想，这个看法的基本错误，只要明白地表示出来，就会成为显然的例子。

的确，这些话都是表示，生命可以看作一个梦，而死亡则可以看作从梦中觉醒。但是，我们应该记住，人格、个人是属于梦的那种朦胧意识的而非属于觉醒意识的，这就是个人会感到死亡是一种毁灭的原因。无论如何，从这个观点看，死亡不应被视为过渡到另一全新而自己不认识的状态，应该把死亡看作回到自己原来的状态，生命只是暂时离开这个状态而已。

的确，死亡时人的意识消亡了，但是，那一向产生意识的东西，却一点儿也没有消灭。因为意识主要基于心智，但心智又基于某种心理过程，这显然是大脑的作用，因而受神经和肌肉系统的共同作用所限制，说得更正确一点儿，受心脏所滋养、推动和不断刺激的大脑所限制，通过大脑巧妙而神奇的结构便产生客观世界的现象和人类的思想活动。

前面所说的大脑神奇巧妙的结构，只有生理学可以理解，解剖学是无法理解的，解剖学只能加以描述。我们不能离开某一具体的生命而想象特定的某个个别意识，就是说，我们不能离开某个具体生命而产生任何一种意识，因为作为整个意识先决条件的认识作用，必然是大脑作用——正确地说，因为大脑是心智的客体形式。现在，从生理学观点看，即从经验事实看，亦即从现象领域看，心智是一种次要的东西，是一种生活过程的结果，所以从心理学上看，它也是次要的，也是与意志对立的，而只有意志才是主要的和无所不在的原始因素。

所以，由于意识不直接附着于意志，只受心智所限制，而心智又受有机体所限制，所以毫无疑问地讲意识因死亡而消灭，就像因睡眠或任何昏厥或昏迷现象而消灭一样。但是不要泄气吧！因为这又算哪一种意识呢？即使意识在人类身上已达到顶点，然而，就人类与整个动物世界共同具有这种意识而言，我们可以说，这是一种大脑意识，一种动物意识，一种受到更多束缚的动物的意识。

从起源和目的上看，这种意识只是便于动物获取所需。相反，另一方面，死亡使我们恢复的状态就是自己本来具有的状态，即存在的内在固有状态，这一状态的运动的原则表现于现已消灭的生命产生与维持中，这是一种物自体的状态，与现象世界是相反的。在这个最初状态中，像大脑认识力这种暂时的代替物，完全是多余的，这正是我们会失去它的缘故。

对我们来说，动物意识消失和现象世界不再存在是一回事，因为动物意识只是现象世界的媒介，也只有作为现象世界的媒介，它才是有用的。即使在这个最初状态中，我们也保持着这种动物的意识，其实我们应该像复原的跛者抛弃拐杖一样抛弃它。所以凡是惋惜将要失去这种只适于产生现象的大脑意识的人，可以和来自格陵兰的改变信仰者相比，当这些改变信仰者得知天国没有海豹时，就不愿进入天国。

再者，这里所说的一切都基于一种预设，即我们能够想象一种并非无意识而只是认知的状态，具有一切基本认识形态的表征，主客分开，分为能知与所知。但是，我们必须认为，这种能知与所知的形式只受我们的动物天性的限制，也是次要的和引申的，因此根本不是整个基本存在的最初原始状态，因此它的构成可能完全不同，然而并非

是无意识的。就我们能够彻底深入其中而言，我们内在固有的实际生命只是意志，而在意志本身中丝毫没有认知作用。

如果死亡使我们失去心智，心智就转变为本来无认知作用的最初状态，不过这个最初状态不只是无意识状态，而且是一种提升到超乎形式的状态，在这种状态中主客对立没有了，因为在这里认识的对象和认识者是分不开的，而一切认知的基本条件即主客对立也就消失了。

七

现在，如果我们不再向内看而再次向外看，并对呈现于自己面前的世界采取客观的看法，我们就毫无疑问地把死亡看成一种向虚无的转化。可是，在另一方面，出生则表现为从虚无而来的创生。但两者都不是无条件地真实的，因为它们只具有现象世界的真实。

所谓在某种意义下死后还活着的看法，并不比每天看到的生殖现象更神奇。凡是逝去的东西都回到一切生命的发源之处，包括它本身的生命。从这个观点看，我们的生命应视为从死亡借来的债务，睡眠是每天对债务付出的日息。

死亡显然是个体的毁灭，可是在这个个体中却含有新生命的种子。因此没有一个逝去的东西是永远逝去的；但是，没有一个新的东西是获得根本新的存在物。逝去的东西固然消灭了，但种子仍然留了下来，从这个种子中又产生新生命，然后这个新生命来到世上，既不知道自己从何而来，也不知道自己为什么是这个样子。

这是再生轮回的神秘，它告诉我们，所有活在现在的东西里面都含有一切活在未来者的现实种子。因此从某种意义上说，这些东西早已存在。因此一切生命力旺盛的动物似乎都对我们说："你为什么悲叹生命的短暂呢？如果在我之前，所有的同类不曾逝去的话，我怎能存在呢？"

不管这个世界大舞台上出现的戏剧和面具变化有多大，可是出场的演员总是那些人。现在，我们坐在一起高兴谈论，我们的眼睛更光辉，我们的声音更尖锐，千年以前，别人也和我们一样坐在这里谈论

同样的事、同样的人，千年之后也还会是这样，我们不能直接感受这一点都是因为时间。

幸好我们在转生轮回与再生轮回之间做了明显的区分，前者是整个所谓的灵魂转化为肉体，后者是只有意志还持续存在的个体的分解和重建，并且由于个体中的意志采取新生命的形态，所以获得了一种新的心智。

自古以来，都是男性贮藏意志，女性贮藏心智。因此每个人都有父亲和母亲两方面的因素，这些因素经过生殖过程而结合在一起，因死亡而再度分裂，这是个体的消灭。我们感到非常悲伤的就是个体的死亡，因为我们觉得，我们彻底失去了他，过去他只是一种混合物，如今这个混合物已无可补救地分解了。然而，尽管如此，我们也不要忘记，从母亲那里得到心智，不像从父亲那里得到意志那样牢固和不讲条件，因为心智是次要的，也只是物质层面的，而且心智完全依赖于有机体。

因此我们可以从两种相反的角度去看待每个人。从一种角度看，他的生命是短暂的，会犯错也有忧伤，他起始于时间之中，也终结于时间之中；可是从另一种角度看，他是不能消灭的，他是在事物中客观化的原始生命。

八

色拉叙马霍斯：总而言之，我死后要变成什么呢？请明确地回答我。

菲勒里希斯：变成一切东西，也可以说成为虚无。

色拉叙马霍斯：如我所料，对解决问题来说，这是一个矛盾。那种技巧是用得不能再用了。

菲勒里希斯：用表达内在知识的语言去回答超越的问题，当然会产生矛盾。

色拉叙马霍斯：你所谓“超越的”，到底是什么东西？你所谓“内在的”，又是指什么东西？我也熟悉这些词语，我从教授那里学到这些词语，不过只是把它们当作表示上帝属性的词语，我老师的哲学是完全讨论上帝的。如果上帝在这个世界中的某一地方，他就是内在的，但是如果他在世界之外，便是超越的。

好啦，这是显然的，也是你能把握的东西！你知道自己因此而处在什么地方。但是没有人再能了解你的旧式康德术语。我们想想，它有什么意义呢？

菲勒里希斯：所谓超越的知识是指那种超越一切可能经验而力求确定事物本性的知识。相反，所谓内在的知识则指那种限于可能经验范围之内因而只能表示现象的知识。就个体而言，你会随着自己的死亡而消逝。但是，你的个体并非你的根本生命，只是根本生命的表现

而已。你的个体不是物自体，只是物自体的现象形式，这种现象形式表现于时间之中，因而具有起始和终结。

而你的本体物自体既不关乎时间，也不关乎起始和终结，更不处在某一特定个体的范围之内。因此没有任何个体可以排斥它，它存在于每个人身上和每个地方之中。所以从前一种意义看，当你死亡时，你会归于无物。可是从后一种意义看，你会变为一切东西。这就是为什么我说你死后会成为一切东西，也会归于无物。你的问题，很难有比这更好和更简单的答案，虽然这个答案有矛盾，而它之所以有矛盾，正是因为你的生命在时间中而你的不朽却在永恒中。因此你的不朽也可以称为不可毁灭性，称为没有持续存在的不可毁灭性——这又是一种矛盾。

色拉叙马霍斯：好吧，如果没有包含我这个个体的持续存在，我不会付出代价来换取你所谓的不朽。

菲勒里希斯：但是，也许你愿意稍做交易。假如我保证你的个体能持续存在，不过有个条件，就是先要保持三个月的完全无意识深眠。

色拉叙马霍斯：我同意这一点。

菲勒里希斯：但是，由于我们是完全无意识的，所以丝毫感觉不到时间流逝，因此当我们处在深眠状态时，在意识世界中，无论是三个月还是一万年，对我们来说都一样。因为在两种情形中，当我们醒来时都要自己说服自己已经睡了很久。因此无论你的个体性在三个月以后还是一万年以后恢复，对你来说都一样。

色拉叙马霍斯：这确实不容易否认。

菲勒里希斯：可是，如果在一万年之后忘记把你弄醒，我想，这不会是一件很大的不幸，因为你不存在的那段时间和短暂的存在期比起来，显得非常长，你会完全习惯于不存在的那段时间。无论如何，我们可以确定地说，你根本不会想到自己没有被弄醒。如果你知道推动你现在的现象形式的神秘机构在这一万年中一刻也不曾停止产生和推动其他同样现象，你会对这种情形感到完全满意。

色拉叙马霍斯：不，你无法用这种方法骗取我的个体性。我曾坚持要求以我个体性的持续存在为条件，我无法因机械论及其现象而对它的损失无动于衷。我，我，我要存在！那是我希望的，不是先要说服别人相信自己具有的一种存在。

菲勒里希斯：可是，只要你看看周围就会知道，喊着"我，我，我要存在"的不只是你一个人而已；一切东西都具有意识。因此你心中的这种欲望正是万物共有而非个体特有的欲望，这个欲望并非来自个体性而是来自于人本身，是一切存在之物所固有的，也是一切东西存在的理由，因此借存在本身而得到满足。这种欲望所追求的就只是这个东西而不是某种特定的个别存在。

如此强烈地伸展自身的存在的东西，只有从间接上看才是个体！从直接和根本上看则是意志本身，这在一切东西中都是一样。存在本是自由活动，其实它只是意志的反映，所以无法剥夺这种意志的反映。

不过，就那永远不曾满足的东西可以获得彻底满足而言，意志仅仅是获得暂时的满足。对意志来说，一切个体性都无关紧要；表面上来看，意志似乎关心个体性，可实际上，它并不关心个体性，因为除了在自身以外，个体对意志没有直接的认识。这种情形的结果使个人

比在不同情形下更留意维持自己的存在，因而也保证种族的持续存在。

从这一点我们可以知道，个体不是一种完美，而是一种缺陷，因此摆脱个体性不是一种损失而是一种收获。因此你不必为此而烦恼，真的，如果你知道自己的生命深处就是你所体现的普遍生命意志，那么对你来说，这种烦恼似乎是幼稚可笑的。

色拉叙马霍斯：幼稚和可笑的是你自己以及所有哲学家，像我这样成熟的人，花费15分钟时间和这种傻子在一起，简直是浪费时间。我还有更重要的事情要做。再见！

注释

(1) 尚保罗（1763—1825）原名为约翰·保罗·弗里德里希·李希特，尚保罗为他的笔名。他是当时最有名的德国作家之一。

(2) 该书在尚保罗死后两年即1827年出版，是一部不成功的作品。他决定不接受基督教，他发现有很多信念无法放弃，例如对不朽的信念。可是，这个不朽的信念除了作为他所反对的基督教的成分之外再不可能有任何其他的想法。

论本体与现象的对立

一

所谓物自体就是本体，是指独立存在于我们知觉之外的东西，是指真实存在的东西。古希腊哲学家德谟克里特创立原子论，认为物自体是物质，这也是后来洛克所说的东西，康德认为它是不可知的超越的存在物，我认为它是意志。

二

正如我们只认识地球表面而不认识地球内部的大量固体物质一样，我们在经验上对宇宙万物的认识，除了它们的现象、表面以外，就再没有别的了。对这种有关表面现象的正确知识，构成了物理学即广义物理学。但是，这个表面却要先假设一种既构成外观还有具体内容的内部，这个假设以及关于内部性质的许多推论则构成形而上学的主要课题。

要想根据表面法则来解释物自体的本性就等于要透过外观与适用于外观的法则来解释实体一样。所有独断的超越论哲学都想根据现象法则来解释物自体，这好像是想使两个极端不同的物体彼此涵盖一样，这种想法常常失败，不管你怎样转变它们，最终都不会圆满。

三

由于自然中的一切东西都既是现象又是物自体，或创造的自然和被创造的自然，因此都可以从两方面加以解释，一方面可以做物理学的解释，另一方面也可以做形而上的解释。物理学的解释往往运用“原因”，形而上的解释则往往运用“意志”；因为出现于无知觉自然中的自然力量以及更高一层的生命力，在动物和人类身上都表现为意志。

所以，严格地说，人类所具有的智慧的多少和倾向以及道德性格的构成都可以归结为纯粹的物理原因，前者基于大脑和神经系统的构造以及影响他们的血液循环，后者基于心脏、淋巴系统、血液、肺脏、肝脏、脾脏、肾脏、肠子、生殖器官等的构造和综合效果。

我承认这需要一种甚至比毕查德[(1)]和卡班尼斯[(2)]在支配物质与道德间关系的法则方面所认识的更为正确的知识。因此两者可以追溯到更远的物理原因，即父母亲的身体结构，因为这些只能给同类提供种子，不能对更高一层或更优秀者提供种子。

另一方面，从形而上学的立场上说，同一个人应该解释为他自身的虚灵存在方式，即完全自由的和最初的意志，这个意志为自身创造了最合身的智慧；因此他的一切行动，虽然必定是他性格的结果，而他的性格在任何时间又与作用于他的刺激相冲突，虽然是他的本性导致的实质的结果，然而却要完全归因于他的本性。

四

当我们认识和思考任何动物的生命活动时，尽管动物学和动物解剖学告诉我们许多东西，却仍然觉得这是一种深不可测的奥秘。

大自然就因为绝对无情而永远对我们人类的询问没有任何反应吗？难道大自然不像一切伟大事物一样是开放的，传达消息的甚至纯真的吗？大自然未能回答我们的询问，除了我们问错了问题以外，是否还有其他原因呢？除了我们的问题是基于错误的假设以外，是否还有其他原因呢？除了我们的问题中隐藏着矛盾以外，是否还有其他原因呢？

我们能不能认为原因和结果之间的关系可以存在于本质上永远无法发现的自然中呢？不，当然不能。大自然是深不可测的，因为我们是在一个没有包含这种形式的领域内寻求原因和结果。

我们试图根据充足理由原则来了解表现在我们面前的种种自然现象的内在本质。可这只是我们的智慧借以了解现象即事物表面的方式，而我们却希望把它用在现象领域之外，因为在这个范围之内，它是有用而充分的。

例如，我们以动物的生殖来解释特定动物的存在方式。从根本上看，这并不比从原因产生结果更神秘，即使最简单的结果也是如此，即使在最简单的情形下，这种解释最后也会发现不可理解的东西。在生殖的情形下，我们缺少因果关系中另外两个阶段，这种情形并没有产生根本差别，因为即使我们拥有它们，最后也会不了解，因为现象仍然是现象，不会变为物自体。

五

我们埋怨自己生活在黑暗之中，我们根本不了解存在的一般性质；尤其不了解我们的自我与其他存在的关系。不但我们的生命短促，而且我们的知识也完全限于这短暂的生命，我们既不能知道自己来到这个世界之前的情形，也无法知道自己离开这个世界之后的情形，所以我们的意识好像是那道照亮黑夜的闪光，可短暂的生命却像魔鬼一样恶毒地不让我们获得进一步的知识，我们只能陷于困苦失望之中而无法获得快乐。

可是，这种埋怨并不合理，因为它产生于由错误前提所带来的错觉，即认为所有事物都来自一种思维能力，因而在它成为现实的东西以前都以观念方式存在。根据这个前提，我们认为一切事物既然都是来自于知识领域，一定都可以受到知识的影响，都可以加以解释，都可以借助知识而完全了解。但是，事实的真相恐怕是：所有我们埋怨自己不知道的东西是任何人都不知道的，这确实无法想象。

因为，一切知识所在、一切知识所属的观念只是存在的外在一面，是次要的东西，就是说，它们并非为保全事物本身所必需的东西，也不是为了保全宇宙整体所必需的，只是为保全个别重物所必需的。因此，整个事物的存在只是进入了知识领域的表面，因而只达到有限的程度，只形成动物意识中描述的背景。

意志的目标是主要因素，所占据的地位也最重要。因此，透过这个表面就产生了整个时空世界、观念世界，这个时空世界、观念世界在知识领域之外，它根本不具有这种存在。既然知识的存在只是为了保全每一种个别的动物，那么它的整个结构，它的一切形式如时间、

空间等都只能用来满足这种个体的目的。而这些只需要关于个别现象之间关系的基本了解，根本不需要关于事物基本性质和整个宇宙基本性质的知识。

康德曾经表示过，多少困扰着每个人的形而上学问题不可能有任何直接的解决方法，也根本不可能有任何令人满意的解决方法。造成这种情形的缘由是这样的：它们的根源在我们理智的形式中，在时间、空间和因果关系中，而这个理智只用来把种种刺激指示给个人意志，将欲望的目标指示给个人意志，也是将掌握这些目标的方法指示给个人意志。

但是，如果滥用理智来认识事物的本体及其整体和内在结构，一切可能事物的邻接、连续和相互依赖形式就会产生形而上学的问题，诸如起源和目的问题，世界的开始和终结问题，个人的起始和终结问题，由死亡带来的个人自我的消逝问题，或尽管死亡而个人自我仍旧存在的问题，意志自由问题等。

如果我们以为这些形式有过变动，对事物的意识却仍然存在，这些问题就是不存在的虚假问题，谈不上解不解决。如果它们完全消失，表达它们的语言就不再有任何意义。因为它们完全来自于这些形式，其目的不是了解世界和存在，只是为了了解我们自己。

整个这种看问题的方式给我们带来对康德理论的一种解释和客观证明，证明理性的各种形式只能加以内在的运用，不能超越地运用，即只能用在经验范围以内，不能用在经验范围之外，康德本人只是从主观的观点证明这个看法。

因为我们可以不用这种方式表示，我们可以说：理智是形而下的，不是形而上的，也就是说，由于它与意志的客观化有关，因而始

于意志，所以它的存在只受意志支配。不过，这种支配只涉及自然中的事物，不涉及自然以外和超自然的事物。

显然，动物只具有发现和觅取食物的智慧；动物的智力高低取决于这个目标。在人类身上，也没有不同；只是人类自保的更大困难以及需求的无限增大使人类必须具备更多的智慧。只有当这种智慧由于反常情形而过量时，才出现一种不被役使的丰富智慧，这种智慧变得相当多时，便称为天才。这种智慧首先成为客观的，甚至在某种程度以内还可以继续变为形而上的，或至少力求变为形而上的。

因为其客观结果是：自然这个一切事物的总体现在都变成了智慧的题材、问题的发源地。依这种智慧看来，自然开始自觉为一种既存在而又不能存在或可能为另一种存在的东西。可是，在普通人看来，在只具有一般智慧的人看来，自然没有明显的自觉，就像磨坊主听不见磨坊的声音或制造香料者闻不到香味一样。对具有一般智慧的人来说，自然只是一种理所当然的东西。

人只有在比较明晰的某些时刻才会知觉到自然，因而几乎一见就怕，可是这种感觉很快就消失。即使这种平常人成千上万地联合在一起，然而他们在哲学方面所能成就的也很容易想象。可是，如果理智是形而上的，如果理智的渊源和能力是形而上的，就可以促进哲学发展，尤其是它的力量组合在一起时，还可以促进所有其他学科发展。

注释

(1) 毕查德（1771—1802），法国解剖学家和生理学家。

(2) 卡班尼斯（1757—1808），法国医生和医学方面的作家。

论哲学与智慧

一

一切知识和学问的基础都是无法解释的东西。每一种说明解释，尽管经过多多少少的中间阶段，但最后总要归结到这个无法解释的东西；正如测水深度的铅锤一样，当它接触海底时，有时候深一点儿，有时候浅一点儿，但总要到达海底。研究这个无法解释的东西，就创造了形而上学。

二

意志支配理智，而现实效用则支配意志，认清这一点就会发现，存在于这个世界的，是个别事物；对从事艺术和科学工作的智慧而言，对为自身原因而活动的智慧而言，存在于这个世界的只是共相，事物的种、属、类以及事物的观念。即使是雕刻家，在他刻画个体时，也是希望刻画观念、类属。

造成这种现象的原因如下：意志直接追求的只是个别事物，个别事物是意志的真正目标，只有个别事物才具有经验的实在。相反，概念、种、类只能成为意志的间接对象。这就是为什么普通人不了解普遍真理的缘故，也就是天才忽略和不重视个别事物的缘故。对天才来说勉强关注那些构成现实生活内容的个别具体事物是一种沉重的负担。

三

进行哲学思考的两个必要条件是：第一必须有勇气面对任何问题；第二对任何似乎理所当然的事物有清晰的认识，从而可以把它当作问题。最后，如果真要进行哲学思考，我们的心灵还要真正地解脱，不应追求特殊的目标或目的，不受意志引诱而是完全致力于知觉世界及其自身意识传达的信息。

四

诗人以生活和人类性格以及人类处境中的形象表现想象，他使这些形象生动化并让观赏者的思想尽可能地被这些形象所占据。这就是为什么诗人能够吸引一切贤愚不等的各色人物。相反，哲学家所表现的不是生活本身而是从生活中抽象出来的思想，因此哲学家所需要的是希望读者尽可能地像自己一样思考。这就是哲学家的读者很少的原因。这样一来，诗人可与献花者相比，而哲学家则可与提取花的精华的工匠相比。

五

哲学有一个古怪而没有价值的定义：一种只含有概念的科学。甚至康德也这样说。任何一个概念的全部性质，只是从知觉知识而来的东西，这是一切知见真正无穷的根源。因此真正的哲学不能只由抽象概念构成，而应该基于内在和外在的观察与经验。哲学中任何有价值的东西也不是因综合实验与概念而来，像过去的哲学家所从事的一样，尤其像我们这个时代的诡辩家所从事的一样，所谓我们这个时代的诡辩家是指费希特、谢林尤其是黑格尔以及伦理学方面的施莱尔马赫[(1)]。

正如艺术和诗歌一样，哲学的根源也应该是对现实世界的知觉的理解；不论头脑在哲学事业中多么应该占据主要地位，然而哲学也不应成为冷酷的事业，应该把整个人，包括感情和理智都投进去，使整个人都受到影响。哲学不是代数学，相反，魏文那基思[(2)]说得对，他说："伟大的思想来自心灵。"

六

如果只能表达得诡谲精微，你只会成为怀疑论者而不是哲学家。相反，哲学中的怀疑主义就像议会中的反对党；两者都是有用而必需的。这一点基于下述事实：哲学无法产生像数学那样的自明的证据。

七

所谓理性命令是我们给某种命题的命名，这种命题，我们不必研究就可以认作真实的，同时我们自己很相信这种命题，即使我们想对这种命题做严格的考验也不可能，如果这样做就会暂时使它们落入怀疑之中。

我们完全信赖这种命题，因为当我们第一次开始有所表达和思想时，就连续地说到它们，因此它们也深植于我们内心。所以在习惯上我们时常想到它们，这种习惯和思想习惯本身一样久远，因此我们无法再把两者分开。

八

人们总是批评形而上学进步太小，物质科学进步太大，所以形而上学无法和物质科学相比。可是，其他科学中哪一种科学常常遭到对立者的阻碍呢？哪一种科学遭到全副武装的斗士的阻碍呢？如果我们希望形而上学与教义一致，形而上学永远也不会发挥它的力量。

各种宗教都已掌握人类的形而上学倾向，一方面宗教最初将教义加在形而上学方面而使其麻痹，另一方面则禁止和排斥形而上学中一切自由而不受限制的表现。因此对人类最重要和最有兴趣的问题的研究，对人类本身存在的研究，一方面遭到间接的阻碍，一方面则由于上面所说的麻痹而在主观上不可能成立，而在这种方式之下，人类最高洁的倾向受到钳制。

九

发现真理的最大阻碍不是事物所表现而导致错误的虚假外观，也不是由于推理能力的弱点而是由于先入为主的成见、偏见，这些东西阻挡了真理之路，所以像逆风把船舶吹离陆地一样，船上虽有风帆和方向舵却没有用。

一〇

普遍真理与特殊真理之间的关系就像金币与银币之间的关系，因为普遍真理可以转变为许多由它而来的特殊真理，就像金币可以变为许多小零头一样。

一一

从一个命题出发，除了这个命题中早已含有的东西以外，除了完全表达它的意义时本身所包含的东西以外，不可能得出更多的东西。可是，如果从两个命题出发而这两个命题又联结在一起形成一个三段论的前提，那就可以得出比两个命题单独所包含的更多的东西，正如化合而成的物体可以显示出原有成分所没有的性质。逻辑结论具有价值就是因为这个事实。

一二

光线与外在物质世界的关系正如智慧与内在意识世界的关系。因为智慧与意志及意志客观化的有机体的关系，几乎和光线与燃烧物体及助燃物氧气的关系完全一样。光线越纯，其中所含燃烧物体的烟便越少，同样，智慧越纯，便越与产生它的意志分离。如果用比较大胆的比喻来表达，我们可以说生命可以看作一种燃烧过程；智慧是这个过程中产生的光。

一三

只要对自己做最简单而没有偏见的观察，再加上解剖上的事实，我们可以得到下述结论：像智慧客观化的头脑一样，智慧及与其相依的感觉器官只是受外界影响的一种很强烈的接受机制却并不体现我们原始而固有的本质。因此智慧在我们身上不像构成植物中原动力的东西或构成石块中重量和化合力的东西，在这些形式中出现的只是意志。

智慧在我们身上，就像植物对外界影响的感受性，比如对物理和光合作用以及其他有助或阻碍生长和繁盛者的单纯感受力。可是，在我们身上，这种感受力达到最强烈的程度，因而透过这种感受力，整个客观世界和观念世界便出现了，这就是它的客观化如何运作起来的情形。如果你想象这个世界上没有任何动物生命会使这种情形更为生动，那么，这个世界上不会有任何东西能够知觉它，因此便根本不会有任何客观的存在。

现在，让我们想象，许多植物从地上生出来，一个靠近一个。各种东西，像空气、风、某一植物对另一植物的压力、潮湿、冰寒、光线、温暖、电力等都开始对它们产生作用。现在，我们更想象，这些植物对这种影响力的感受力更加强烈，终将变成感觉，随之而来的便是把感觉归结为它的原因，最后会变成知觉。

因此，世界会出现于空间、时间和因果关系中，可是仍然只是外在影响力施加到植物感受力的结果。这个生动的描述使我们很清楚外界的单纯现象的存在，并使之可以为我们所了解。的确，没人愿意承认含有只能产生于外界影响力和主观感受力之间关系的知觉情形能代

表真正客观的东西和那些被认为影响植物的自然力量的内在和原始结构，就是说，没有人愿意承认它能代表本体世界。因此这情形可以使我们了解为什么人类理智领域的范围如此狭窄，有如康德在其《纯粹理性批判》中所描述的。

一四

你应该尽快记下产生在自己脑海中的有价值的观念，这是不必多说的，有时候，我们甚至忘记自己做过什么事，因此也会忘记我们想过什么。不过，产生思想，不是当“我们”需要的时候而是当“它们”需要的时候。另一方面，我们最好不要模仿完全从外界接受的现成东西，仅仅学习得来的以及可以再从书本上发现的东西。因为模仿某种东西就已经是在把这种东西遗忘。

你应该严格地处理你的记忆力，这样就不会忘记服从自己的支配。例如，如果你记不起某件事情，也许是一行诗或一个字，这时不应到书上去查而是要一连几个礼拜定时借这记不起的事情或东西来磨炼记忆，直到完成它的任务为止。因为你对某件事情或东西绞尽脑汁的时间越长，一旦得到了以后，便越难忘记。

一五

我们思想的性质，其形式的价值发自于内，思想的方向及内容则来自于外；所以在任何特定时间内，我们所想的东西都是两个根本不同因素的结果。因此思想对象对心灵的关系，只是琴弦对七弦琴的关系，这就是不同的人看到同一种东西时会产生不同思想的原因。

一六

一般人的理慧多么微不足道和有限，人类意识多么不清醒，这都可以从下述事实中看出来：尽管人生短暂，尽管我们的生存不安定，尽管各方面有无数难题施加在我们身上，然而只有极少数的人不断地进行哲学思考。大多数人都活在梦中，人类的梦与动物的梦没有多大不同，唯一不同的地方是人类能够早几年做准备而已。如果说人类曾感到形而上的需要，那也是各种宗教中少数人预先注意到的。人类有了这些宗教，不管是什么宗教，都足够了。

一七

我们几乎可以认为，大部分思想都是无意产生的。通常，我们得到某一结论时，并没有清楚地想过导致这个结论的前提。从下述事实来看，这是十分明显的，有时候，发生一件事情而这件事情的结果我们无法预料，更不能估计它对自己的影响，可是却对我们的整个心情产生明显的影响，会把心情从愉快转为忧愁或忧愁转为愉快，这种情形只能是无意识思想的结果。

在下述事实中，这一点更为明显：我已熟悉某一理论或实际问题的现实资料，我不再思考它，可是往往几天以后，这个问题的答案会自动出现在心中。可是产生这个答案的活动，对我来说，仍然是一件不可理解的事，正如计算器不可理解一样。这里所发生的仍然是无意识思想。我们几乎可以大胆地做一心理学的假设，把意识范围内的思想当作发生于大脑表面的思想而把无意识的思想当作发生在大脑内部的思想。

一八

只要我们想一想生命的单调、枯燥乏味，如果不是因为不断增进知识和增长见识，如果不是因为一方面由于经验另一方面由于生活不同阶段中遭遇的变化而对一切事物获得进一步和更清楚的了解，那么在经过一段时间以后就会感到无法忍受的厌烦。尽管我们的心理能力衰退，然而“每天都有新东西产生”这句话仍然有效，并给予生命一种不断更新的魅力，在这里，同一个东西持续表现为新鲜而不同的东西。

一九

如果我们对某种事物早已有了自己的看法，那么对这种事物所产生的新观点自然会采取一种防卫的和消极的态度。因为这就像敌人攻入自己原先封闭的一套信念中，需要我们重新努力并表示以前的努力没有用了。因此凡是使我们免于犯错的真理就好比药物，良药苦口，忠言逆耳，而且良药和真理只在事后发挥效力，吸收的时候并不发挥效力。

我们就此看到个人固执地坚持自己的错误，事实上整个人变得更不可理喻。他们一旦有了某种看法，即使几百年的经验和教训也难以改变它。因此世上就有普遍而始终被人相信的错误，我们每天都看到这种错误，不胜枚举。现在我把这些错误一一列出。

1．自杀是一种怯懦行为。

2．不相信别人的人本身就不诚实。

3．价值和天才是真正谦逊的。

4．毫无见识的人很不快乐。

5．哲学思维可以学到，但哲学则无法学到。（实际上刚好相反）

6．写好的悲剧比写好的喜剧容易。

7．懂得一点点哲学，使人离开上帝，可是精研哲学则使人回到上帝身边。

8．知识即权力。事实到底怎么样，一个人可能富有知识却根本没有为他带来权力，相反，另一个人可能有无上权威，却几乎没有知识。

人们一再地犯着这些错误，根本不对它们加以仔细的思考，只因为人们第一次碰到它们时，发现它们非常堂皇响亮。

二〇

智慧是内涵的量度，不是外延的量度。这就是为什么有时候一个人在这方面能敌万人，而一千个愚人比不上一个聪明人的原因所在。

二一

世界上充满了智力平庸的可怜人，他们所缺乏的是两种密切相关的才能，做出判断和产生自己观念的能力。但是不缺乏这种能力的人，很难想象缺乏这种能力是个什么情形，所以不容易理解他们生活的悲哀。但是这种缺乏却一方面解释了那些蒙骗同时代人使他们把自己当作真正文学家的胡说八道者的贫乏，另一方面也解释了出现在这种人当中那些真正有才者的命运。

从某种程度上看，所有真正的思想和艺术都是想把大才智放在少数人身上，所以这种想法未必能成功，这一点不足为奇。因为一个能够使人获得乐趣的作家往往需要在自己的思想方式和读者的思想方式之间达成某种和谐一致。这种和谐一致越完美，乐趣也越大。所以只有伟大人物才能欣赏另一位伟大人物。

由于同样的原因，平庸的作家会引起有思想者的厌恶和心理剧变，甚至与大多数人的谈话也会产生同样的结果，因为他在谈话的每一阶段都会发现不适当和不一致。

二二

植物的生命只是生存，因此它们生活的乐趣是纯粹主观的、粗糙的满足。动物则不同，动物有知识，可是动物的知识仍然只限于满足自身动机欲望的范围内，限于自身最直接的刺激范围内。这就是为什么它们也完全满足于单纯生存的原因，也是为什么单纯生存足以使其整个生活满足的原因。

所以，尽管它们没有思想，只是呆呆地望着，然而它们却可以几个小时完全不动，而不会感到不满或不能忍受。只有最聪明的动物如狗和猿猴才需要活动，因此也才会感到厌烦。因此它们才喜欢玩耍，才喜欢两眼注视过路者。从这方面来说，它们和那些喜欢从窗子里看人的人属于同一类。

只有人类才拥有知识，才能认识其他东西，所谓认识其他东西与单纯的自我意识是相反的，只有人类的知识才达到了最高层次，同时由于推理能力，人的知识达到了可以进行思想的程度。因此除了简单的生存以外，人的生活还可以为上述那种知识所满足，在某种程度上说，这是自身以外存在于别人和其他事物中的第二种生存。

不过人类的知识也大部分限于满足自身欲望动机的范围内，只是这种动机包括那些不太直接的动机，当我们整个来审视这种知识时便被称为“实用知识”。另一方面除了由好奇心和娱乐消遣而产生的东西以外，人类并没有比较自由的、没有目的的知识；然而即使只在这种程度上，每个人还是具有这种知识。同时，当动机不起作用时，人的生活大多是单纯的生存，人有时候不断闲逛以及常常参加那些只是聚

在一起而没有任何交谈或充其量只稍做交谈的社交活动，这种现象就充分地证明了上述事实。

的确，大多数人的内心并没有自觉到，把下述情形当作自己行为的最高指导原则，即在生活过程中花费最少的思考，因为，对他们而言，进行思考是困难而麻烦的。因此，思考多少，只看他们从事的事务需要多少而定，也看他们的娱乐消遣需要多少而定，可是两者都要做适当的安排使其能以最少的思考来解决问题。

只有在理智多到超过生活所需的限度时，它才以知识本身为目的。如果在某个人身上，理智放弃其自然的天职，即认识事物之间的关系而为意志服务以便完全从事客观的活动，那么这便是一个相当反常的现象。

可是，艺术、诗歌和哲学正是来自于这个反常现象，所以艺术、诗歌和哲学产生于原先并非为这个目的而存在的官能。因为，从根本上看，理智是一个辛勤工作的工人，它的主人即意志支配它一天到晚忙于工作。但是，如果这个被驱使的奴隶偶然在工作之余自发地做些自己的工作，完全出于主动，除工作本身之外也没有其他目的，只是为了使自己满足和快乐，那么这就是真正的艺术品，推到极致便是天才的创作。

这种藏在艺术、诗歌和哲学成就背后的对理智的纯粹客观的运用，也存在于纯粹科学的一般成就背后，也早已出现于纯粹科学研究和学问以及对任何问题的自由思考中，并不涉及个人利益。

的确，如果谈话的题目是纯粹客观的即与个人利益毫无关系的，与参加谈话者的意志毫无关系的话，那么甚至引起单纯谈话的，也是这同一种东西。所有这种对理智的纯粹客观的运用与主观的运用相

比，与以运用理智为名，实则为了个人利益相比都不是那么单纯直白，正如跳舞和走路相比一样，跳舞是不带任何目的的过剩精力的消耗。

可是，相反地主观运用理智则是一种自然的运用方式，因为理智本来就是被意志所用。它不但涉及工作和个人的冲动，也涉及一切有关个人私事和一般重要事务的谈话，涉及吃、喝及其他享乐，也涉及维持生活的一切东西，也涉及种种功利的关切。

的确，大多数人对自己的理智不能做任何其他运用，因为，对他们来说，理智只是被自己的意志所支配的工具，完全被意志所消耗，没有一点儿剩余。就因为这种情形，他们感到毫无趣味，如此粗俗地热衷于利益以及无法做客观的谈话，正如在他们脸上看不见连接理智和意志之间的纽带一样。

事实上，如此压抑的方式时常给人心地狭隘的印象，他们的整个知识只限于为自己意志所用的外在象征。我们不难知道，只有某种特定的意志为达成目的所需要的理智而再没有更多其他的理智。

因此外貌粗俗还造成一个事实，即当他们的意志不再驱使理智时，理智便停止活动。他们对任何东西都没有客观的兴趣。他们的注意力不放在任何与自己没有关系的东西上面，即便在可能产生关系的东西面前，他们的内心也是如此，否则便不会引起他们的兴趣。

他们甚至不会明显地为风趣和幽默所动，他们不喜欢任何需要稍加动脑的东西。粗俗的滑稽充其量只能引他们发笑，除了这点以外，他们就是热情的动物，所有这些都是因为他们只能注意主观的利益。就因为如此，玩牌成为最适合他们的娱乐方式。玩牌赢钱，这种情形

不像舞台表演、音乐、谈话等等仍然停留在纯粹知识的范围内，而是使意志发挥作用，使无所不在的意志发挥作用。

对其余的东西而言，他们自始至终都是生意人，生命生来就是受物欲支配的，他们所有的快乐都是感官上的快乐，他们不喜欢其他种类的快乐。要跟他们谈业务，不要跟他们谈任何其他事情。跟他们交往要把自己贬低了。可是，相反，两个能够对自己理智做纯粹客观运用的人之间的谈话则是理智能力的自由发挥，即使所谈的问题不甚重要而只是开玩笑，情形也是如此。这种谈话事实上好像两个人或两个以上的人在一起舞蹈，而其他种类的谈话则好像并肩走路或一前一后地走路，其目的只是要到达某个地方。

现在，这种对理智做自由的、非常运用的倾向，在天才身上达到了顶点，知识成了最主要的东西，成为整个生命的目的；相反，他自身的存在反而降为附属品，变为工具；因此，正常的关系完全颠倒过来了。于是整个来看，由于他的知识以及对知识的了解，天才活在世界上的其他方面比活在自身中为多。他的认知能力的反常增加使他不可能以单纯存在及其目的来消磨他的时光。他的心灵需要连续不断和强有力的活动。

因此，他没有经历日常生活中许多事情的那种泰然以及普通人那种专心于日常生活的心态。所以对适合正常心理能力的普通现实生活而言，天才是一种恶劣的禀赋，同时像所有不正常的情形一样，它也是一种阻碍物。因为理智能力的这种加强，对外界的直觉了解就达到非常客观明确的程度，并带来远比被意志役使时所需要的更多的理智，因而这种过多的理智成为侍奉意志的彻底障碍。因为思考特定现象本身并为特定现象而思考，会减损这个思考与个人意志以及彼此之间的关联，因而干扰和妨碍了对这些关联的任何明确的了解。

如果只为满足意志的需要，只要对事物做完全表面的思考就够了，这种表面的思考除了使我们了解自己与任何可能目的之间的关系以及与这些目的可能有关者之间的关系以外，不了解其他东西，因此这种思考所涉及的只是种种关系，根本不知道其他东西。对事物本质的一种完全客观的了解减弱了这种知识的秩序以及清晰度并造成它的纷乱状态。

二三

天才与日常智慧的不同只是程度上的不同，只是量的不同。然而当我们想到平常人尽管有个人差异，但都遵循着共同的路线去思考，因此虽然他们的判断实际上是错的，然而往往会有相同的判断，这时我们很容易把量的不同看成质的不同。这种情形达到下述的程度，即他们具有某些基本观点，这些观点在各个时代都有效，也继续由人们反复提出来，可是各个时代的伟大人物却都公开地或秘密地反对这些观点。

二四

天才是头脑中拥有比一般人更明白清楚的观念世界的那种人；同时，由于最重大最深刻的见识并非来自观察个别事物而是来自了解整体的热情，所以人类可以期望从天才处获得最深刻的教训。因此我们也可以把天才解释为一种对事物具有特别认识也对自身具有特别认识的人。人类崇敬那些让事物显露其自身本性的人。

二五

如果你想得到同时代人的欣赏，就必须和他们保持步调一致。可是，如果你和他们步调一致也就不会创造伟大的东西。如果你心里想要创造伟大的东西，就必须让后人接受你的东西，只是，你不会被同时代人所了解；你会像一个被迫滞留在荒岛的人，在那里辛辛苦苦竖立纪念碑好让未来的海上旅行者知道自己曾经存在过。

二六

有才能的人为金钱和名誉而工作，可是相反，若天才从事创造工作，其动机却不易确定。天才不为金钱，因为天才很少获得钱。不为名誉，名誉太不实际，而且仔细地想想，也太没有价值。严格来说，也不是为了自身的快乐，因为创造工作付出的心力超过快乐。不如说是一种特殊的本能，由于这种本能，天才就不得不以持久的工作来表达自己的所见所感，却根本没有想到其他动机。

从各方面来看，发生这种情形是必然的，就像果树结果子一样，果树结果子，除了需要土壤使它获得滋养以外，没有其他需要。更仔细地想想，好像在这种人身上，作为整个人类精神的生命意志，由于稀有的偶然事故，已感觉到暂时获得更明确的理智，现在尽力收获成果，尽力收获这种明确思想和看法为整个人类带来的成果，其实这也是这种人的内在本质，因此他们的光辉可以继续照亮黑暗和一般人意识的麻木不仁。

就是由于这种情形，产生了那种使天才人物孤独工作以完成自己作品而不重视报酬、歌颂和同情，甚至不顾自己的福利，为后世着想比为同时代着想更甚的本能。作为一种神圣的信仰以及自身存在的真正果实，他把自己的作品当作整个人类的财产，为了更能欣赏他的后世人而创作。

对天才而言，这是比任何其他目的更重要的目的。天才努力完成和保卫自己的作品，其坚决的程度就像昆虫保卫自己的卵并抚养自己永远看不到的幼虫一样，它们把卵置于生命得以养育的恰当地方，然后带着满足的心情死去。

注释

(1) 施莱尔马赫（1768—1834），德国神学家、哲学家，当叔本华攻击宗教中的“理性主义”时，所指的就是施莱尔马赫。

(2) 魏文那基思（1715—1747），法国道德学家。

论心理

一

构成每一种生物核心的生命意志，在高等动物身上表现得最明显，在最聪明的动物身上表现得最明显，因此在这种动物身上，生命意志的本质也可以看得最清楚。可是在比较低等的动物身上，生命意志的表现就不会那么明显，意志客观化的程度也比较低。反过来说，在比动物高级的人类身上，理性的出现表明人类能够缜密思考，因此人类也有装假掩饰的能力，这种装假掩饰能力很快把意志蒙上一层障幕。

所以，在人类身上，意志只有在情绪和激情爆发时才表现出来：这就是为什么当激情表现出来时往往激发信心的缘故，不管它是哪一种激情。正因为如此，激情才是诗人和演员表演的主要题材。可是，我们对猫、狗、猴子等的喜爱，就是由于它们让我们感到愉快，它们所有的行为都天真无邪。

二

受习惯力量影响的许多事情，有赖于我们天生的持久且不可改变的特性，因此在许多相同环境下，我们所做的往往都是一样，即使做一百次，也和第一次做时的感觉一样。另一方面，真正的习惯力量从惰性而来，这种惰性想使理智和意志做新的选择时避免费力、困难甚至危险。因此，我们今天还在做和昨天以及更久以前一样的事情，而我们所知道的，完全符合这种情形。

可是，这个问题的真相在更深一层：用一种比初看情形下更为特殊的意义来了解它。对完全受机械原因影响的物体来说可以称为惰性力量；对受刺激动机影响的身体来说，则称为习惯力量。

纯粹基于习惯而从事的活动，的确没有任何特殊动机，这就是当我们从事这些活动时为何没有确确实实思考它们的原因。任何习惯的活动只在第一次才有动机，这个动机的后效构成现在的习惯，这足以使这种活动连续不停地发生，就像物体被推动以后，只要没有阻力，会连续运动而无须再推动一样。

同样的原理也可以适用于动物，动物所受的训练可以说是一种故意造成的习惯。马匹被动地继续拉车，并没有人驱策它，这种动作仍然是最初用鞭子迫使它拉车的条件反射，就像根据惰性定律的习惯一样，这种动作不断持续下去。这里所说的一切，不只是比喻而已，事情都一样，它们都是不同阶段的客观化意志，正因为它们遵循同样的运动法则，所以，表现出各种不同的形态。

三

长命百岁！这是西班牙的一句普通问候语，“希望长命”是所有人的共同愿望。只是我们不应以关于生命何样的知识来解释这个现象，应该用一种关于人类固有本质怎样的知识来解释这个现象，解释生命意志。

四

所有离别都是先尝死亡的滋味而所有重聚则是先尝复活的滋味。这就是为什么即使彼此不太关心的朋友，二三十年后再见时也会感到非常愉快的缘故。

五

突然来临的好运容易破坏，因为快乐和不快乐只是我们所需和所得两者之间的比率而已，因此我们感觉不到自己拥有或确知将要拥有的财富；因为，一切快乐只是消极性的，只是暂时抑止了痛苦，相反，痛苦或不幸却是积极因素也是直接感觉到的。

如果拥有财富或确知有希望拥有财富，我们的需求会立刻增加，如此一来，我们对更多财富和更大希望的要求就更强烈。相反，如果长久的不幸使我们精神萎靡，需求减少到最低限度，那么就缺乏接受突然来临的好运的能力。因为它与现存的需求不符，因而产生一种显然积极的效果，全力进行抵抗并使精神遭到分裂、破坏。

六

所谓“希望”，是欲求某种东西及其可能的混合物。

没有希望的人也没有恐惧，这就是“失望”两个字的意义。因为，人类很自然地相信自己希望成为事实的东西，人类之所以相信它，是因为人类欲求它。如果人类本性中这种特质一再地被坏运所消灭，甚至让人相信本不应发生的事情却偏偏发生，而希望发生的事情却只因他的欲求而偏偏不发生，于是，就产生绝望。

七

用person这个词来表示人，有一种意想不到的恰当，在欧洲各国的语言中，都是用这个词表示人。拉丁文“人格”这个词的真正意义是指演员的面具，实际上也没有人把自己的真面目显露出来；每个人都戴上了一副面具，都在扮演一个角色。

八

当人们受到不公平的待遇时，心中就燃起一股报复的恶念，我们时常听人说，报复让人痛快。这个事实可以从许多只为报复而不想获得报偿所做的牺牲中加以证明。我想对这个事实提出一种心理解释。

自然或机遇或命运加于我们的痛苦，不像别人意志所施予的那样大。这种情形是因为我们知道自然和机遇是世界的支配者，也因为我们知道自然和机遇为我们带来的，也会为别人带来，因此，当我们的痛苦从这个原因中产生出来时，我们悲叹的不是自己的命运而是人类的共同命运。

可是，相反，由他人意志所引起的痛苦却含有让人特别难受的痛苦或屈辱，即意识到别人在力量或机智方面的优越以及自己的无能。如果能有补偿，补偿固然可以抵销所受的损伤，但是那种格外难受的感觉，那种所谓“我必须忍受别人”的感觉往往比损伤本身带来更大的伤害，只能以报复的方式才能减轻。不论我们用什么方法，用力量或是机智，只要我们对别人报以损伤，就能证明自己优于那个曾经损伤过自己的人，证明他并不优于自己。于是，内心就获得了渴求的满足。

因此凡是有高傲或虚荣的地方也就有报复。但是，所有满足的欲望，多少都表现出一种幻想，报复也是如此。我们希望从报复中得到的快乐往往由于事后的同情心而觉得难受。的确，严厉的报复之后，常常会痛心不已，良心不安，我们不再觉得促使自己报复的那个动机有多么正当，此时我们感到的只有自己的邪恶。

九

金钱代表人类的抽象快乐。因此凡是不能再拥有具体快乐的人往往把整个心思都放在金钱上面。

一〇

当意志排斥知识时，这种情形就叫作固执。

二

憎恨是一种“心灵”上的东西，而轻视则是大脑的一种情绪产物。

憎恨和轻视彼此完全不同，它们相互排斥。的确，多数的憎恨没有别的原因，只是由于不得不尊重别人的优点；相反，如果你憎恨自己所遇到的卑贱不幸的人，那就结束了你的憎恨，因为你更容易轻视他们。

真正的轻视与真正的高傲正好相反，真正的轻视藏在心中，不让别人知道它的存在。如果你让自己所轻视的人注意到这个事实，就等于对他表现出某种敬意了；如果你希望他知道自己如何把他看低，这就不是轻视而是憎恨了。

相反，真正的轻视是认定别人完全无价值。这里有放纵和抑制的存在，为了自身的安全，我们避免刺激被轻视的人，因为每个人都能带来损害。不过，如果这种纯粹冷漠的和真正的轻视表现出来的话，所得到的回馈就是最强烈的憎恨，因为被轻视的人没有力量报以轻视。

一二

造成人们残酷无情的原因是：每个人都要忍受足够的烦恼，或以为自己有足够的烦恼。造成人们好奇的原因则是：厌烦。

一三

如果你想知道自己对某人的真正看法是怎样的，只要留意一下，自己第一次在门口看到他寄给自己的意想不到的信件时所产生的印象就可以了。

一四

理性也应该称为预言，因为理性向我们展示未来，展示我们现在所做事情的未来结果。这正是当强烈欲望或暴怒或贪婪把我们诱入必将悔恨的错误道路上时要设法加以克制的原因。

一五

人类的快乐和幸福状况往往可以和树林相比：从远的地方看去觉得美丽，可是如果你走进里面，美感就消失了，再也找不到。

为什么我们时常羡慕别人，这就是原因。

一六

尽管我们在生活中有许多真实的人性的映象，尽管我们时常照镜子，可是为什么永远不能真正认识自己，因而也不能像描述别人一样来描述自己呢?

造成这种情形的原因一部分是在于下述事实即当我们在某一映象中注意自己时，往往是固定的直接注视，因此眼睛的动作大部分就失去了，而事实上眼睛的动作是意味深长的，也是“注视”的实际特征。可是，我们心理上似乎也有类似这种肉体上的缺点。

如果要客观地认识感知到的东西，就得在一定的距离之外去观察。但是，当我们在镜子里看到自己的影像时却无法采取一种有距离的观点，因为这种观点最后是基于道德的自我主义及其深刻的“非我感”。因此我们看到自己的影像时，自我主义会告诉我们“这不是非我而是我”，这就妨碍了任何纯粹的客观认识。

一七

只有在意识到无意识生活的人看来，这种生活才是实在的，当下直接的实在是个人意识的条件。因此人的真实的个体生活主要在自己的意识中。但是这必然是观念化的，因而受心智及心智活动范围和内容的限制。因此，意识明晰的程度，即思想明晰的程度可以视为对生活的真实程度的反映。

但这种思想或意识的明晰程度，这种对自身或他人生活明晰觉识的程度，在人类中的变化非常大，有的人先天具备的理智高，有的人先天具备的理智低，有些人的理智已有相当充分的发展，有些人的理智却没有多大发展，有些人有闲暇去思考，有些人则没有工夫思考。

就理智的内在和先天差异而言，如果没有考虑每一个情形，这些就无法做适当的比较，这种差异从远处是看不到的，同时，文化程度、闲暇和职业方面的不同，也不易被发现。但是，即使只依据这些，我们也必须承认，很多人的生活程度至少比别人优越十倍。

我们不必说那些不开化的人，因为他们的生活和活在树上的猿猴差不多，例如那不勒斯或威尼斯的挑夫（在北方，由于需要御寒，人们早就多思考），看看他从出生到死亡的生活过程。

这种人的生活完全为欲望所支配，用自己的劳力维持生活，靠自己的劳力供给一天的需要，其实是供给一时的需要。大部分时间都在工作，永远在动乱不安中，总是辛辛苦苦，不考虑明天的事情，极度疲乏后，休息一下来恢复体力；总在争吵，没有一点儿时间用在思考

上，在温和的天气下享受肉体上的舒适，吃得也马马虎虎。最后教会给他提供愚蠢的迷信以作为形而上的安慰。

这种无休止的迷梦构成了千千万万人的生活内容。他们只知道满足现在的需要，他们不会想到自己的生存需要一致，更不会想到生存本身。从某种程度上说，他们虽然活在这个世界上，却没有真正认识自己的存在。

现在，我们来看看深思熟虑而头脑灵敏的商人，在这种人的生活中，时间总是花在思索方面，他小心翼翼地实行自己周密考虑的计划，建立自己的家庭，为妻子儿女的未来打算，也参加共同事务。很显然的，这种人的生活与前者比起来更富有自我意识，就是说，他的生活更真实。

最后，说到诗人甚至哲学家，这种人的思想已经达到极高程度，他忽略生活中的个别现象，对生活本身产生疑惑，对这个难以解开的谜团大感疑惑。他的意识已经达到非常明晰的地步并成为普遍的意识，透过这种意识他心中的观念超越了一切被意志支配的关系，这种意识正向他展示一个让自己探索思想而非浑浑噩噩活下去的世界。如果意识程度就是实在程度的话，当我们说这种人是“最真实的人”时，这就有意义了。

一八

为什么我们用“平常”两个字表示轻视的意思呢？为什么我们用“不平常”三个字表示赞扬的意思呢？为什么凡是平常的东西都是应该被轻视的呢？

“平常”两个字的原始意义指向所有人，指向整个人类。因此凡是除了一般人所具有的秉性以外没有其他特性的人，都是“平常人”。

因为一个与千千万万人没有差别的人能有什么价值呢？千千万万人吗？不，应该说无数的人，应该说像铁匠打铁时冒出的无数火花一样，大自然在其永远无限的源泉中不断涌出的无数的人。

我以前常常说，动物只具有种族的性格，唯有人类才获得了真正的个性。然而在大多数人中，只有很少的人具有真正的个性，他们几乎可以分为两类。他们的欲望和思想像面孔一样，都是整个“类”的欲望和思想，或者至少应该说是他们自己所属的类的欲望和思想。因此他们的欲望和思想都是微不足道的、天天皆可见到的、无数次重复出现的。他们所说的和所做的都可以正确地事先预料到。他们没有个人的特性，好像是工厂批量制造出来的。

他们的秉性就是所属的“类”的秉性，难道他们的生活不是如此吗？无论怎样，我们都可以说，所有高贵、伟大、崇高的人，由于具有的本性都孤立于一个世界里，而在这个世界里没有比表示日常现象的“平常”两个字更好的字来表示低级而令人讨厌的东西。

一九

作为物自体的意志，是一切东西的共同点，是万物的普遍要素。因此我们和每个人一样都具有这种意志，其实，人也和动物一样，甚至与更低等的东西一样，都具有这种意志。就任何东西和任何人都具有这种意志而言，我们都是一样的。可是，从另一方面看，使某个东西高于另一个东西，使某个人高于另一个人的则是知识。因此，我们所说的应该尽可能地限于知识的表现。因为人人皆有的意志也只能是“平常的”。因此，所有意志的强烈表现都是“平常的”，就是说，意志把我们降低为类的样品，因为这个时候我们所表现的只是类的特性。

所以，我们共同所有的就只有愤怒、无限的快乐、憎恨、恐惧，总之，是一切情绪，就是说，一切意志的激动。如果意志非常强烈以至胜过意识中的知识并使人类表现为意志动物而非认知动物的话，如果人被这种情绪所支配，即使最伟大的天才也和最平常的人一样。

相反，凡是希望成为不平常的人，就是说，凡是希望成为伟人的人，决不应让意志的激情支配他的整个意识，不管他这样做有多么必要。他应注意到别人的可恶意见而不让自己的意见受它影响。

的确，除了我们把别人伤害或侮辱我们的话像其他无数错误一样毫不犹豫地归之于说话者的无知因而只注意到它们而不受其影响以外，没有更明确的象征来表明我们的伟大。

二〇

人类中一切基本的东西，一切真实的东西，都像自然势力一样，不知不觉地发挥作用。因此在意识中经过的东西变成观念。所以在某种范围以内，它的表现就是观念的交流。于是，所有性格上和心灵上的真实而确定的特质，主要都是无意识的，也只有如此才能产生深刻的印象。人在无意中做的事情并不耗费他的力量，也没有任何力量可以产生它的代替品。

一切原始概念，诸如一切真正成就的基础以及构成真正成就的核心都在这种方式之下形成。因此，只有先天的东西才是真实的和稳固的。如果你想在事业上有所成就，如果你想在写作、绘画上有所成就，如果你想在任何方面有所成就，就必须遵循法则而不仅仅是认识法则。

二一

很多人相信自己的好运是由于环境。他们以为，自己具有一种令人愉快的笑容，这种笑容让他们获得了许多人的好感。然而，我们知道，一个人可能面带微笑，实际上却是恶棍。

二二

具备伟大光辉特质的人，毫不犹豫地承认自己的过错和弱点。他们把这些过错和弱点看作自己已付出代价的东西，他们甚至还进一步以为，他们不因这些弱点而感到羞惭，反而以具有这种弱点而感到光荣。当这些弱点与他们伟大的特质同时存在则证明：每个人都有其美德的缺憾。乔治·桑说：

> 许多性格善良无瑕疵的智者却决不承认自己一点点小缺点，小心翼翼地隐藏这些缺点，任何人提到这些缺点时，他们都会很敏感。因为他们整个优点都在于没有缺点和瑕疵，因此凡是表现出来的缺点都会直接使他们的优点消失。

二三

如果你的才能平庸，那么谦逊即诚实；但是，你若有大才，谦逊即虚伪。

二四

即使在接受训练的能力方面，人类也是超过其他动物的。穆斯林被训练每日五次面向麦加祈祷，他们固定不变地这样做。基督教徒被训练到合适的场合在自己胸前画十字和跪拜等，而一般宗教则形成训练技巧中的真正杰作，即心理能力的训练，大家都知道，这种训练是不能太早开始的。

有人认为，除非我们在某人的六岁以前，以严肃热烈的态度不断地对他述说某种事情使他产生深刻印象，否则这种事情不能在这个人的脑海里牢固扎根，我觉得没有比这种看法更正确不过的了。因为，对人的训练和对动物的训练一样，只有在早期才能得到完全的成功。

二五

具有丰富的想象力，表示大脑的知觉作用相当强大，不一定需要感官的刺激。

因此，想象力越丰富，由感官从外界传来的知觉便越少。长期的孤独、身陷囹圄或卧病在床、沉默、薄暮、黑夜等都有助于想象力的产生，在这些境况的影响之下，不需要刺激，想象力就会发生作用。相反，如果外界有丰富的材料让我们知觉，比如在游览时，在喧扰的生活中，在日正当中时，想象力就休息了，即使受到刺激也不活动，因为这时不是它活动的时候。

然而，如果要使想象力获得丰富的成果，就要从外界接受大量刺激，因为只有外界刺激才能填满它的储藏室。但是培养想象和滋养身体一样，在身体获得大量需要消化的滋养品时，就是身体最虚弱和最需要休养的时候，可是它后来表现的一切力量却是从这滋养品而来的。

二六

记忆很可能被其中所含有的东西弄混乱，但它不会真的成为令人生厌的东西。记忆的能力不因接受而减少，就像把沙粒堆成不同形状时并不表示不能堆成其他形状一样。从这个意义来看，记忆是没有根基的。然而你拥有的知识越多，这种知识越是五花八门，那么你就要花更多时间在自己记忆中找出希望找到的东西，因为这个时候你会像一个想在堆满货物的大货仓中寻找某一特殊货品的店主一样；或者，正确地说，由于你所具有的思想路线可能非常丰富，必须回想那条使自己达到所期望的记忆的思想路线。因为记忆不是保存东西的储藏室，记忆只是运用心理力量的能力；头脑只拥有可能的知识却并不拥有实际的知识。

二七

通常有大才的人与才能很低的人相处比与才能平常的人相处要好一些，因为这就像专制君主和平民以及祖父和孙儿自然地联合在一起一样。

二八

很多人需要外界的活动，因为他们没有内心的活动。相反，凡是后者不存在的地方，前者就可能是一种非常讨厌的东西和障碍物。前一事实也说明了那些无事可做的人静不下来、毫无目的地跑来跑去的原因。他们从一个国家跑到另一个国家的原因，就像在家时他们聚在一起组成那些令人见了可笑的集会一样，都是由于厌烦无聊。

我曾经从一位不认识的50岁老绅士那里，偶然地证实了这种看法，这位老绅士告诉我，他曾经做了一次为期两年的愉快旅行，他到过世界上许多遥远神奇的地方。当我说他一定遭遇很多困难、辛苦和危险时，他毫不犹豫地、非常坦白地回答说：“我一刻也不曾厌烦过。”

论宗教

一　信仰与知识

作为一门学问，哲学与应该相信的或可能相信的东西没有任何关系，哲学只与可知的东西有关。如果这种情形与我们相信的事实完全不同，那么这对信仰也没有好处，因为信仰的本质就是：宣示不可知的东西。如果这种东西可被认知，那么信仰就成了可笑无用的东西，这就像在数学范围内提出一种证明信仰的理论一样可笑无用。

可是，另一方面我们也可以说，信仰教给我们的可比哲学教给我们的更多甚至多得多；然而信仰教给我们的，不能与哲学的结论联系在一起，因为知识比信仰更坚实，当两者碰在一起时，后者会被碰得粉碎。

总而言之，信仰与知识是两个完全不同的东西，为了两者相互的便利起见，两者必须严格地分开，因此两者各行其是，彼此互不影响。

二　启示

生命短促的人类川流不息地、一代一代地相继来到这个世界又相继离开这个世界。每人都肩负恐惧、匮乏和忧虑而跃进死亡的怀抱。当人类如此生死相继时，不厌其烦地问什么东西造成了自己的烦恼，这个悲喜剧的意义是什么？他们向天呼求，但天道无言。天没有给我们回答却来了一批带着启示的教士。

但是，如果一个人还认为那些超人类的存在者曾经为人类带来信息，告诉我们有关自己或世界存在的目的，那么这个人就仍然停留在童稚时代。各种启示一定有错误，就像所有属于人类的事物一样，往往包含在奇怪的寓言和神话中并因而伪称为宗教，然而除了智者的思想以外，根本没有其他的启示。

因此在这个范围以内，不论你相信自己的思想还是相信他人的思想，其结果都一样，因为你所相信的永远是人类的思想和意见而不是别的东西。然而人类往往有一种缺点，总喜欢相信那些自称其知识来自超自然力量的人却不愿相信那些自己头脑中有思想的人——可是如果你记得人与人之间理智上的巨大不平等，那就可以知道，某一个人的思想在另一个人看来，完全可以作为启示。

无论什么地方，无论什么时候，婆罗门教也好，伊斯兰教也好，佛教也好，基督教也好，所有教士僧侣的基本秘密和狡猾的地方都像下面所说的：他们认识并抓住了人类形而上需要的巨大力量和牢不可破的顽固本性。

于是便自称具有满足这种需要的方法，他们说用这种方法可以把解决人生大疑问的答案直接带给人类。一旦人们相信了这种说法，就可以随心所欲地引导和支配他们。比较慎重的统治者便与他们联合起来，其他统治者本身就为他们所统治。

可是，如果能破天荒地让哲学家做国王，那么整个闹剧便会在最不适宜的方式下结束。

三　论基督教

要对基督教估做一公正的判断，必须考虑到基督教之前是什么，基督教所取代的又是什么。

最初是希腊罗马的泛神论，这种泛神论被视为大众的形而上学，没有任何真正明显的教条，没有任何规范行为的法则，没有任何道德的倾向，也没有经典。因此根本不应称之为宗教，不如说是一种幻想，是诗人们从民间传说中拼凑而成的产品，大部分是自然势力的人格化表现。我们很难想象希腊罗马人怎么会重视这种幼稚的宗教。

然而，古代作家中却有许多记载表示他们确实重视这种宗教，尤其是马克斯穆斯[(1)]在他的第一部作品中，特别有这种记载，西方史学之父希罗多德的著作中这种记载则更多。后来，哲学的进展让这种严肃的信仰消失了，这使基督教得以取代这种宗教，尽管这种宗教有着外来的助力。

基督教必须取代的第二个东西是犹太教，犹太教粗陋的教义在基督教中被升华了，也在无形中变得更趋近神学寓言。一般说来，基督教的确是属于寓言性质的，因为世俗所谓的寓言在宗教中很神秘。我们必须承认，无论在道德方面还是教义方面，基督教都远远优越于先前的两种宗教，从道德方面说，只有基督教（就东方人而言）宣扬和好、爱你的敌人、忍受苦难和否定意志。

不过一般大众不能直接把握真理，所以最好用美丽的寓言把这个传播给他们，这种寓言足以作为他们实际生活的指南以及使他们获得安慰和希望。可是，在这种寓言中加上一点点荒诞不经的东西是不可

缺少的，这更表示它的寓言性质。如果你从实质上去了解基督教教义，你就会明白伏尔泰的诊断是对的。

可是相反，如果你从寓言中去了解基督教，那么基督教便是一种神圣的神话，是一种使人们获得真理的工具，如果没有这个工具，人们就根本无法接近这些真理。即使教会所谓的“在宗教教义方面，理性根本没有用，也是盲目的，因而应该排除”，从根本上看，也表示这些教条属于寓言因此不应以理性的标准来衡量它们，因为理性是从实质意义上来了解一切事物的。教义中荒诞不经的地方正是寓言和神话的表征，即使这里所讨论的例子也是源于《旧约》和《新约》两个相同教义联系在一起的需要。

这个伟大的寓言最初是在没有明确自觉的潜在真理暗中影响之下，通过对外在和偶然环境的解释才渐渐出现的，一直到最后，才由奥古斯丁[(2)]完成。奥古斯丁深深理解这个寓言的意义，因此把它作为系统的整体，并补充了其中所缺少的东西。因此奥古斯丁的学说是完美的基督教教义，后来马丁·路德也采用这个看法，今天的新教徒是从实质意义上了解“启示”。因此他们把它限定于某一个人而认为最完美的基督教教义是原始基督教，可是马丁·路德却不这样看。

然而所有宗教的弱点仍然在于：它们决不敢承认本身是寓言。因此它们必须郑重地表现自己的教义在实质上是真实的。由于荒诞不经的东西是寓言的本质，所以这个弱点导致永久的欺骗以及对宗教大大的不利。其实，更坏的是，我们很快就会知道它们根本不是真实的，因此就迅速消亡了。

这样说来，宗教最好是直接承认本身的寓言性质。只是困难在于如何让人们了解一件东西同时是真实的又是不真实的。但是由于我们发现所有宗教多少都是以这种方式形成的，所以我们必须承认，在某

种程度以内，荒诞是合乎人性的，其实还是人类生活中的一部分，并且要承认欺骗是宗教中不可避免的，其他许多方面也证明了这个事实。

基督教所谓上帝预定论和马丁·路德先驱者奥古斯丁所完成的上帝恩宠论，给我们提供上述所谓荒诞不经的地方源于《新约》《旧约》结合的一个证据和实例。根据奥古斯丁恩宠论的看法，有的人比别人处于更优越的地位，成为神恩的对象，这等于说，他是带着现成的特权来到这个世界的。

可是，这个学说令人不满意的地方以及荒诞不经之词完全源于《旧约》中的一个假设，即人是外在意志的创造物，外在意志从无中把人创造出来。但是我们想一想，真正道德上的优越实际上并非天赋的，在婆罗门教和佛教轮回说看来，问题便完全不同，他们的解释也更为合理了。根据轮回说的看法，一个人可能与生俱来的一切好处都是他从另一个世界和前生带来的，因此它们不是恩宠所赐，而是自己在另一世界所做行为的结果。

不过，在奥古斯丁这个教义之外，又加上一个更坏的教义，这个更坏的教义告诉我们，在大多数堕落因而注定永远受罚的人中，由于上帝预定论和恩宠论，只有极少部分的人才被宣告无罪，最后得救，而其余的人则只能被动毁灭并永远在地狱中受苦。

从实质意义上去了解，这个教义让人很不舒适，因为这个教义不但惩罚过错，甚至惩罚仅仅缺乏信仰的人，惩罚一个20岁不到的人，要他们无目的地受苦，而且还说这种几乎普遍的受罚就是原罪的结果，因而也是人类最初堕落的必然结果。但是上帝最初造人时，没有把人造得比现在更好一点儿，他一定知道人类会堕落，然而却布下陷

阱，他一定知道人类要掉进陷阱中，因为一切都是他创造的，没有事情可以瞒得住他。

那么，根据这个教义的意思，他从无中创造出脆弱而易于犯罪的人类以便使他们承受无穷的痛苦。最后还有一点，上帝禁止一切犯罪也宽恕一切犯罪，甚至要人类爱自己的敌人，可是他自己却没有这样做，他所做的正与此相反，因为当一切都成为过去而永远毁灭时，当世界末日来临时，那最后的惩罚，既不是存心改进人类，也不是存心吓阻人类不再犯罪，唯一的解释只是报复。

这样看起来，好像整个人类被创造出来只是为了永远受苦和受罚，虽然我们不知道为什么，但是除了极少数人因神的恩宠而免于如此厄运之外，其余的人都要永远受苦和受罚。此外上帝似乎是为魔鬼而创造这个世界的。这样看来，反倒不如他根本没有创造这个世界。

如果你从实质意义上了解教义，这就是发生于教义方面的情形。相反，如果从寓言意义上了解教义，所有这些都可以得到比较满意的解释。不过，我们早已说过，这个学说中荒诞不经的地方、让人觉得不愉快的地方，根本就是来自犹太一神教及其从无中创造以及随之而来的结果，只是对轮回说做不合理而令人反感的否定的结果，在某种范围内看，轮回说是很自然的道理，因此，所有各时代的人类都接受这种说法，只有犹太人例外。

6世纪时，教皇格列高利一世为了避免因否定轮回说而产生的巨大不利并减轻这个教义令人不愉快的性质，非常聪明地发展出一套涤罪的说法，并把这种学说正式摆进教会的教义中。从本质上看，这应该在奥利金[(3)]的思想中已经出现过。于是，一种轮回说的代替品就被引入基督教中来，因为两者都构成一种净化过程。

基于同一目的又产生了一种所谓万物复原的说法，根据这个说法，即使是犯罪者也会在宇宙大喜剧的最后一幕完全恢复原状，恢复到性本善的状态。只是新教徒执着于《圣经》上的内容，不放弃所谓地狱中永远受罚的说法。这可能对他们有好处，但我们可以说，他们得到的安慰是自己并不真的相信它；当他们不顾及这个问题时，心里其实在想：它还不至于那样坏。

奥古斯丁所谓犯罪者多而得福者少的想法，也可以在婆罗门教和佛教中发现，不过，婆罗门教和佛教中的轮回说已经把这种想法中令人讨厌的地方除去了。的确，前者的最后救赎和后者的涅槃也是极少数人才能达到的。可是，这些少数人来到这个世界，并不是经过特别挑选和具有特权的人，他们应得的赏罚是他们自己在前生中得到的，而他们也继续在今生保有它们。不过，其余的人也不全是被抛入永久的地狱中，他们被带到与自己行为相符的那种世界中。

因此，如果你问这些宗教的创立者那些不曾得救的人去了哪里，他们会告诉你：

> “看看你自己的四周；这就是他们所在的地方，这就是他们所成为的人，这就是他们的活动范围，这就是欲望、痛苦、生、老、病、死的世界。”

可是，相反，如果我们只从寓言意义上去了解奥古斯丁所说的永远被选者少受罚者多，并用哲学的意义去解释它，那就与下述事实一致，即只有极少数人可以否定意志，因而从这个世界中救赎出来，正如佛教中只有极少数人能够达到涅槃一样。相反，这个教义具体化为永远受罚的现世生存，就是我们所在的这个世界。这就是传下来给所有其余者的世界。这是一个很坏的地方，这是炼狱，是地狱。

只要我们想一想，有时候人给人的痛苦多么大，慢慢把别人折磨致死的痛苦怎么样，并且自问一下魔鬼是不是做得更厉害，就可以了解这种情形。那些固守生命意志不放的人，可能会永远留在这个世界。

但是，实际上，如果亚洲人问我“欧洲是什么”，那么我一定回答说：

> 欧洲是一块完全被前所未闻和无法相信的幻想所支配的大陆，这个幻想告诉我们，人的出生是他的绝对开端，他是从无中被创造出来的。

从根本上看，撇开两方面的神话不谈，佛陀的轮回和涅槃与奥古斯丁的两城说是一样的，奥古斯丁的两城说把这世界分为两个城，即世俗之城和上帝之城。

在基督教中，魔鬼是一个非常重要的角色，他是尽善尽美、全知全能的上帝的平衡力量！如果不把魔鬼当作一切罪恶的来源，就无法了解充满世界的无法估计的罪恶到底从哪里来。由于理性主义派已经扬弃魔鬼的观念，所以由此而在另一方产生的不利之处就越来越大，也越来越明显。

这可能早已预料到，事实上也确为正统教会预料到。因为，当你从大厦中抽去一根柱子，不可能不危及其他柱子。这点也证实了别处所产生的看法，即耶和华乃祆教中善之神的化身，而撒旦则为祆教中恶之神的化身，善之神和恶之神是不能相离的。可是，善之神又是因陀罗[(4)]的化身。

基督教有一特别不利之处，即它与其他宗教不同，不是纯粹的学说，而是历史，是一连串事件，是许多人的行动和遭遇以及一堆事

实。构成基督教教条信仰的就是这种历史事实。

基督教的另一种基本错误是用不自然的方式把人类与人类所属的动物界分开，只认为人类才有价值，把其他动物看作“物”。这个错误是所谓“从无中创造”的结果，此后，在《圣经·创世记》第1章和第2章中，造物主把一切动物只看作物，根本没有善待动物，即使一个卖狗的人与自己的狗分手时也会有惜别之意，可是造物主却不善待动物，把动物完全交给人类，让人类来支配它们。在第2章中，造物主继续指定人类为动物命名，这又是动物完全依赖人类，根本没有任何权利的象征。

实际上，我们可以说，人是大地的魔鬼，而动物则是受苦的灵魂。这是伊甸园那一幕的结果。因为一般大众只能借助强力或宗教来控制，而在这里，基督教使我们羞居困境之中。我从可靠方面获知，当动物保护协会要求某位新教牧师讲道以反对虐待动物时，这位牧师回答说，尽管这是世界上最好的事，可是他不能这样做，因为在他的宗教中找不到根据。这个人的确是诚实的，也是对的。

当我还在格丁根读书时，布鲁门巴哈[(5)]非常严肃地给我们描述活体解剖的恐怖情形，并且告诉我们那是一件多么可怕的事情。不过活体解剖的机会不多，即使有，也是为了那些可以带来直接好处的重要实验。即使如此，也必须尽可能公开实行，以便使科学祭坛上的残忍牺牲尽可能得到最大的效用。

可是，今天却不同，每个小小的医学人员都以为自己有权在刑房（实验室）以最残忍的方式折磨动物以便确定某些问题的答案，其实这些答案早已写在书中了，只是他们无知也懒得去翻阅罢了。

我们要特别提到巴布拉在纽伦堡所做的令人憎恶的事：故意把两只老鼠饿死！后来又在“人类和脊椎动物大脑比较实验”中对大家描述这件事，好像他做得很对似的。他这样做只是为了从事一项根本无益的实验，看看饥饿会不会在大脑的化学成分中产生明显的变化，这是为了科学吗？难道这些拿着手术刀的人根本没有想到自己首先是人然后才是化学家吗？当你知道自己把无害的动物锁起来让它慢慢饿死，你会睡得安稳吗？你不会在半夜爬起来大叫吗？

显然，犹太人对自然的看法尤其是对动物的看法，现在应该在欧洲寿终正寝了。我们应该承认，永恒者不但存在于人类身上，也存在于所有动物身上，因此我们也要照顾和考虑动物。我们一定是眼睛瞎了耳朵聋了，否则为什么不知道动物在本质上和我们有某些相似呢？人与动物不同的地方只在于偶然因素方面，即理智方面；而不在实体方面，即意志方面。

火车发明以后，为人类带来的最大益处，是免得千千万万可怜的驮马受苦。

四　论一神教

正如多神教是许多自然力量的人格化一样，一神教也是整个自然力量的人格化。但是，当我试图想象自己站在某人面前对他说：

“我的造物主！我曾是虚无，但你把我创造出来，因此我存在了，而这种存在便是我自己。”然后又说：“感谢你给我这个恩惠。”最后甚至说“如果我对一切东西都没有好处，那是我的罪过”时，我不得不承认，由于我自己的哲学以及对印度思想研究的结果，我脑子里无法容纳这种思想；并且这种思想也与康德在《纯粹理性批判》中证明不可能成立的那部分宇宙论时告诉我们的完全相反。

《纯粹理性批判》中说：“尽管没有人能够维持下述思想，可是我们也不能排斥下述思想，我们所认为的一切存在者中最高的存在者似乎对自己说：我是从永恒到永恒，在我身边的，除了完全因我的意志而存在的东西外，再没有别的东西。可是我又是怎么存在的呢？

不管你用木头、石块、金属做偶像，还是从抽象概念中把它们合在一起，都一样，一旦你面对一个具备人格的东西，为其奉献，向其求助，向其拜访，这就是偶像崇拜。从根本上看，不管你是牺牲自己的羊还是自己的爱好，都没有多大区别。一切仪式、一切祈祷都是偶像崇拜的明确证明。这就是所有宗教中的神秘主义派别都同意废除一切仪式的原因。

五　《旧约》和《新约》

犹太教的基本特性是唯物主义和乐观主义，这两者是密切相关的，也是真正一神论的先决条件，因为它们把物质世界看作绝对真实的，而把生命看作显然的赐予。相反，婆罗门教和佛教的基本特性则是唯心主义和悲观主义，因为它们认为世界只是梦幻般的存在，而生命则是自己罪恶的结果。

大家都知道犹太教源于波斯袄教，可是袄教中的悲观主义成分至今犹在，恶之神就代表这种悲观主义成分。不过，在犹太教中，恶之神也像撒旦一样，只具有附属的地位，然而撒旦与恶之神一样，是一切虫、蛇、蝎子的创造者。

犹太教利用恶之神直接补救它的乐观主义的根本错误，即补救产生“堕落”的说法，然后，“堕落”把悲观主义因素带入这个宗教里面来，因为悲观主义成分是忠于真理所需。虽然这个因素把原本应该看作基础和背景的东西变为存在过程，但仍然是这个宗教中最正确的基本观念。

《新约》必定源于印度，因为《新约》中的伦理观念完全是印度式的，在这种伦理观念中，道德导致禁欲主义、悲观主义及其具体化。但是正因为这个理由，《新约》和《旧约》完全立于内在对立的立场，因此《旧约》中唯一可与《新约》相连的是关于“堕落”的故事。当这个印度学说进入巴勒斯坦时造成了腐化、不幸及需要救助的惨状；通过神的化身而获得拯救、自我牺牲以及赎罪的道德这些都和犹太一神教教义相互关联。这种相互关联是隐性地完成的，就是说，

虽然这两个东西看上去完全不同甚至彼此对立，然而它们最终还是关联在一起了。

从无中造物的、外在于世界的创造主和救世主是同一个，并且由于救世主的关系与人类合一，他是人类的代表。自从亚当陷入罪恶之中，因而堕落、痛苦和死亡落到亚当身上以后，人类是因他而得救的。这是基督教表述世界的模式，正如佛教表述世界的模式一样，不再通过那发现万物都“很好”的犹太教的乐观主义。现在，魔鬼被称为“世界之王”（《约翰福音》第12章第31节）。

世界不再是目的，而只是手段，快乐王国只在世界之外和死后才存在。舍弃这个世界并期望一个更好的世界便构成基督教的精神。可是打开达到这个更好世界的道路的是“修好”。从这个世界救赎出来的方式，在道德上要求要爱你的敌人而不要报复，给你永恒生命的希望而不给你无数的子孙以希望，以圣灵代替犯罪的惩罚，一切东西都安静地在圣灵的羽翼之下休憩。

因此我们看到《新约》修正了《旧约》，也赋予《旧约》新的意义，所以在内在本质上都与印度古代宗教一致。基督教里所有真实的东西，在婆罗门教和佛教中也应该被发现。但是犹太教所谓从无中创生生命的观念，所谓只不过是充满不幸、恐惧和匮乏的短暂人生而永远不会太过谦卑地感激造物主赐予的世俗产物，这些观念你在婆罗门教和佛教中是找不到的。

如果一个人想要推测这种与印度学说一致的情形怎么产生，他可以认为“逃亡到埃及”这一事实可能有某种历史的根据，也可以认为耶稣是由埃及僧侣养大的，而这些僧侣的宗教源于印度，接受印度的伦理观念以及由这些伦理观念而具体化的概念，后来则设法把这些学说用在犹太教义中并嫁接到犹太教的古树上。

耶稣觉得自己在道德上和智慧上的优越可能让他自认为是神的化身，因而自称为神子以示自己不只是人。我们甚至可以认为，他的意念力量和纯洁以及当作物自体之意志的全能，让他也能表现所谓的奇迹，通过意志的形而上的影响力而从事活动。关于这一点，他从埃及僧侣那里接受的教育可能对他有某些启发。

后来的传说增加了这些奇迹的次数，夸大了神奇的力量。只有在某种程度内，这种假设才可以解释保罗如何能把一个刚死去不久而又复活的人郑重其事地宣称为神的化身以及与世界创造者合一的人。因为要郑重其事地推出这种神圣和伟大往往需要数百年才能慢慢实现。另一方面，这个想法可以当作一种论证来否定保罗书信的真实性。

我们现有的《福音书》是基于耶稣在世时以及他周围的原件或部分原件而成的，这是我基于所谓世界末日以及想象中主耶稣第二次光辉降临的预言而得到的结论，当主耶稣允诺重来时，人们认为，在现世某些人的有生之年，这件事将要发生。因此，这个允诺未曾实现，是非常令人困扰的事情，不但后世人觉得困扰，而且也让彼得和保罗感到十分困扰。百年以后，如果没有当时文献之助而攻讦《福音书》的话，那么一个人的确已经避免了把这种预言引进来，这种预言为何没有实现就能弄明白了。

施特劳斯[(6)]建立了一项原则，这项原则说，福音故事或其特有的细节应该用神话方式来解释。当然，这项原则是正确的，不过，我们很难确定这项原则的适用范围有多大。对于一般神话性质的判断，最好运用手边不太需要慎重处理的实例。

例如，亚瑟王在整个中世纪的英法两国是一个相当真实的人物，许多人都知道他的事迹，他的名字常常与同样人物同样环境一起出现，与他的圆桌、骑士、英勇行为、术士，不贞的妻子和她的情人兰

塞劳特等共同构成中世纪许多诗人和文学家笔下的主要题材。他们描写的都是同样的人物、情节，所不同的只是服装的式样和风俗习惯，就是说，根据他们自己时代的不同而在服装和风俗习惯上有所不同而已。

几年之前，法国政府派遣维勒马克到英国去研究亚瑟王这些传说的渊源。他发现这些传说背后的事实竟然是6世纪初期住在韦尔斯的一位名叫亚瑟的小首领，他不屈不挠地抵抗盎格鲁-撒克逊人的入侵，但是他的无关重要的事迹已经被人遗忘了。

天知道，这个人居然成为许多世纪来无数诗歌、小说和故事中所歌颂的伟大人物。这种情形几乎和罗兰(7)的情形完全一样。罗兰是整个中世纪的英雄人物，无数诗歌、史诗和小说都把他作为歌颂的对象，甚至还替他铸像，直到最后亚里斯托(8)把他改观为止。可是，正史上说到他的只有一次，还是偶然说到的。我们所知道的耶稣基督的全部实际情形只是塔西佗(9)著作中的一段。

六　教派

奥古斯丁主义及其关于原罪的有关教义，我们早已说过，是真正的基督教观念。另一方面，佩拉纠主义[(10)]则想把基督教带回到粗浅的犹太教及其乐观主义上来。

奥古斯丁主义和佩拉纠主义之间的对立不断地使教会分裂。追根究底，我们可以说，前者表现事物的本质，后者则表现事物的现象却误以为在表现事物的本质。例如，佩拉纠教派否认原罪说，因为还没有做过任何事情的孩童一定是天真无邪的。他们之所以这样做，是因为他们不了解，孩童是现象的起始，不是物自体的开始。

对自由意志，救世主的死、恩宠，总之，对一切东西我们也可做同样的考虑。由于它浅显，易于了解。因此佩拉纠主义往往表现为理性主义，但是它现在所表现的这种情形是前所未有的。

希腊正教教会主张有限度的佩拉纠主义，如天主教会自特兰托宗教会议（1545-1563）之后所主张的一样，其目的是反对奥古斯丁主义和内心有神秘主义倾向的马丁·路德以及加尔文。耶稣会也是半佩拉纠教派，詹森教派[(11)]则是奥古斯丁派，他们的主张很可能是最地道的基督教。因为放弃独身生活和禁欲主义以及代表禁欲主义的圣者，新教变成被割裂了的基督教，或者说得更正确一点儿，变成没有头的基督教，它的上端不见了。奥古斯丁主义及其关于原罪以及原罪有关的教义才是真正的基督教。佩拉纠主义则想把基督教带回到粗浅的犹太教及其乐观主义上来。

七　理性主义

各种宗教之间的基本差别不在于它们是一神教还是多神教，是泛神论的还是无神论的（佛教是无神论的），而在于它们是乐观主义的还是悲观主义的。基于这个理由，《新约》和《旧约》是极端相反的，它们的结合造成了一种非常奇特的怪物：《旧约》是乐观主义的而《新约》却是悲观主义的。前者是长音阶曲调，后者却是短音阶曲调。

基督教的这个基本特性，奥古斯丁、马丁·路德和麦兰克洪[(12)]都深切地了解，也尽可能把它系统化。可是，我们这个时代的理性主义者却想除去它并做别的解释，他们的目的是想把基督教带回到平淡的、自私的、乐观的犹太教，再加上一种进步的道德观念和乐观主义所需的来世观念，以便让我们正在享有的美好时光不要结束得那么快，而将那终将来临的死亡赶走。

这些理性主义者都是对《新约》神话的深刻意义毫无所觉的诚实肤浅的人，他们无法超越犹太教的乐观主义。他们希望在历史和教义中都能获得浅显而未加任何渲染的真理。他们可以和古代的尤墨鲁斯学派[(13)]相比。

的确，超自然主义者带给我们的是神话，但这种神话却是传达深刻真理的工具，这种真理是不能用任何其他方法让一般大众了解的。两者的错误都是想在宗教中寻找浅显的、未加任何渲染的、实实在在的真理。但浅显、未加渲染和实实在在的真理只能在哲学中找到，宗教所具有的真理只是适合于一般人的真理，只是一种间接的、象征的、寓言式的真理。

基督教是一种反映某种真实观念的寓言，但这种寓言本身却不是真实的，把寓言看作真理是超自然主义者和理性主义者的通病。前者说寓言本身是真实的；后者则曲解它的意义，直到他们根据自己的看法使之还原成为真实的为止。因此每一方面都能提出适当有效的论点来驳斥对方。

理性主义者对超自然主义者说："你的看法不真实。"

后者反驳前者说："你的看法不是基督教。"

两方面都对。

理性主义者认为他们以理性为标准，可是，实际上，他们的标准只是一神论和乐观主义假设中所包含的理性，很像卢梭的《萨伏依代理主教宣言书》中提及的理性主义的那种典型。对于基督教教条，他们承认有效的只是从实质意义上认为真实的东西，即一神教和灵魂不朽。超自然主义者无论如何还有寓言真理，理性主义者则不可能有任何真理。理性主义者根本就错了。如果你是一位理性主义者，就应该成为哲学家，摆脱一切权威，勇往直前，无所畏惧。可是如果你是一位神学家，就应该和权威符合并坚守权威，即使硬要你相信无法了解的东西，也要坚守它。

一个人不可能服侍两个主人，因此必须在理性和权威之间选择一个。这里如果采取中庸之道，就会两头落空。不信仰，就进行哲学思考！不管你选择哪一种，都要全心全意。可是，如果只信到某一限度，过此便不再信仰，只进行哲学思考到某一限度，过此便不再进行哲学思考，这种缺乏决心的状态就是理性主义的基本特征。

那些认为科学可以继续进步和不断扩大而不会影响宗教持续存在和发展的人，是大错特错的。物理学和形而上学是宗教的敌人。说两

者之间可以和平相处，那是天大的笑话，两者之间是一场殊死战争。宗教由于无知而产生，宗教不比无知维持得更久。当波斯诗人奥马尔烧毁亚历山大城的图书馆时，他了解这一点，他这样做的理由，即书本中的知识如果在《古兰经》中找不到，便是多余的、荒谬的。

其实，如果你不是太严肃的话，这种理由是非常尖锐的，它的意思是说，如果科学超越《古兰经》，就必是宗教的敌人，因此就不能让它存在。如果基督教的统治也像奥马尔般贤明，那么基督教在今天的情形就会好多了。可是，现在再去烧毁一切书籍那就太迟了。

人类从宗教中长大，正如从襁褓中长大一样。信仰和知识不可能在同一个头脑中相安无事，它们像一狼一羊同处一笼，知识势将吃掉信仰。在宗教所做的垂死挣扎中，我们看到宗教死抓住道德不放，想要表示自己是道德的根源。没有用！真正的道德并非基于宗教，尽管宗教认可道德也支持道德。

信仰有如爱，爱是不能强迫的：如果要强迫别人去爱，就会产生恨，因此最让人排斥信仰的就是这种强迫别人信仰的企图。

八　基督教已经衰亡

在基督教国家中文明达到顶点的原因并不是基督教最适合这种文明，而是因为基督教已经死了，不再产生多大的影响力。如果发挥其影响力，那么在基督教国家之间，文明会降到最低点。所有宗教都是反对文化的。

注释

(1) 马克斯穆斯大约死于公元前20年，他的作品《名著名言》几乎到现在还广为留传。

(2) 奥古斯丁（354—430），古罗马基督教思想家，著有《忏悔录》《论上帝之城》《驳异教徒》。

(3) 奥利金（约185—约254），早期基督教神学家，创立精神意义解释法，来诠释《圣经》，认为凡有损上帝的结论、逻辑混乱的经文等都应被诠释为“隐喻”。

(4) 因陀罗为《吠陀》经《梨俱吠陀》中的主神，司雷雨及战争等。

(5) 布鲁门巴哈（1752—1840），德国人类学家、解剖学家。

(6) 施特劳斯（1808—1874），德国哲学家。

(7) 罗兰为传说中查理大帝手下一员名将。

(8) 亚里斯托（1474—1533），意大利诗人。《奥兰多·弗利奥索》是文艺复兴时期最伟大的诗章之一。

(9) 塔西佗（约55—约120），古罗马历史学家。

(10) 佩拉纠主义，为佩拉纠所创，否认原罪，认为人有意志自由。

(11) 詹森教派为詹森所创，17世纪天主教会内的宗教改革派。

(12) 麦兰克洪（1497—1560），德国神学家和宗教改革家。

(13) 尤墨鲁斯学派，源于尤墨鲁斯，该学派认为，神是人间英雄和征服者的神圣化身。

论作品与写作

一

我们可以用象征的方式把作家分为三种，第一种像流星，第二种像行星，第三种像恒星。

第一种产生短暂的效果，我们注视着它们，大声地喊着：“看呀！”然后，它们永远消失无踪。

第二种像行星，维持的时间较久。它们与我们比较接近，所以往往比恒星更为明亮，无知的人便误把它们当作恒星。但是，它们也会很快地空出自己的地位，而且它们只是反射别处的光，而它们的影响范围也只限于自己的同伴之间，即限于它们同时代的人之间。

第三种是唯一永恒不变的，它们固定于苍穹之上，发出自己的光芒，各个时代都受它们的影响。当我们的观察点改变时，它们的外观不会跟着改变，它们没有视差。

第三种与其他两种不同，它们不只属于某一天体，不仅仅属于某一国家民族，而是属于整个宇宙、全人类。但是，正因为它们如此高远，所以它们的光往往要许多年以后才能到达地球。

二

最重要的是，作家有两种：一种是为表达自己思想而写作的人，另一种是为写作而写作的人。前者心中具有某种观念或体验，他们觉得这种观念或体验值得表达出来；后者需要金钱，这也是他们写作的原因——为金钱而写作。他们的观念和思想是半真半假、含糊不清、勉强、游移不定的，他们总喜欢朦胧不清，这样就可以表现自己不曾经历的东西，这就是他们的作品缺乏明确感的原因。

你可以很快地看到，他们的写作只是为了填满稿纸，你一旦发现这种情形，就应该把这种书丢开。时间是宝贵的。报酬和保留版权表明文学事业的毁灭，只有完全为表达自己需要表达的东西而写作的作家才会写出值得写的东西。这好像对金钱有一种诅咒的心理。

每个作家，一旦开始为收入而写作，就会写得很坏。所有伟大人物的最伟大作品都是属于某一个时代的，在这种时代里，他们必须写出自己的作品，没有任何目的，所得报酬也非常少。因此有一句西班牙谚语告诉我们："荣誉和金钱不会出现在同一个袋子里。"

许多恶劣的作家完全依赖读者的低级趣味（就是只阅读刚印行的东西），这种作家就是新闻记者。这个名字安得真好，在英文里面，这个名字的意义是"日常劳动者"。

三

我们也可以把作家分为三种。第一种作家写作时没有任何思考。他们靠记忆、回想甚至别人的著作而写作。这种作家的人数最多。第二种作家写作时才思考。他们思考的目的是为了写作。第三种作家在写作前就进行了思考。他们从事写作只是因为他们有思想。这种作家最少见。

即使在写作之前慎重思考的少数人当中，也很少有人注意思想主题本身，大多数人只是关注书本，只是关注别人对这些主题表达过的东西。换句话说，如果他们要进行思考，就必须用别人创造的观念对他们进行有力的刺激。

那么，这些观念便是他们的直接题材，因此他们不断受到这些观念的影响，因而永远无法获得真正原创的东西。可是另一方面，上面所说的少数人却因主题本身而引起思考，因此他们的思考直接指向这个主题。只有在这些人当中才可以发现持久而不朽的作家。

只有取材于自己头脑中的作家，他们的作品才是值得阅读的。

四

任何一部作品都是作者思想的复制品。这些思想的价值如果不在内容方面即作者所思考的东西方面就在形式方面即处理内容的方式，亦即作者构思这些内容的方式方面。

构思的内容种类很多，正如它给予作品的益处一样多。所有经验材料即所有本性上和最广泛意义下历史的或物理的事实，都是这里所说的思想内容。特性是在对象方面，因此不论作者是什么样的人，作品可能都是最重要的。

可是相反，在形式方面，特性却在主体上。讨论的题目可能是大家都能接受的和熟悉的，但了解这些题目的方式、思想的形式则是价值所在，这是主体方面。因此如果这样的作品是可以称赞的和独特的，那么其作者也是应该受到称赞的。从这里我们可以知道，一个值得阅读的作者，他的价值越大，归因于他思想内容的地方就越少，这种内容的材料甚至是常见的和常被用到的。所以三位伟大的希腊悲剧作家，用的都是同一种内容的材料。

所以，当一部作品成名以后，一定要看清楚，它的成名根据到底是它的内容，还是形式。

一般读者对内容材料比较感兴趣，对形式方面兴趣则较少。这种情形在一般人对诗集所表现出来的可笑态度中表现无遗，他们不辞辛劳地探索产生诗作的真正事实或个人环境，的确他们对这方面的兴趣远比对诗集本身来得大。

拿歌德的《浮士德》来说，他们在这方面的研究比歌德本人看的书还要多，他们研究有关《浮士德》的传说，比研究《浮士德》更为专心。布格[(1)]曾经说过：“他们对勒诺做学术式的研究，研究勒诺到底是谁。”我们已经知道，这种情形也发生在歌德的情形中。这种忽视形式而对内容材料的偏好，好像一个人忽视埃特鲁里亚美丽花瓶的形状和花纹，却要对颜料和陶土做化学分析一样。

五

思想的生命只延续到用语言表达时为止，一旦用语言表达出来也就僵化了，变成死的东西，却又改变不了，就像史前时代的动植物化石一样。我们的思想一旦用语言文字表达以后，就不再是真正的或根本上真实的了。当它开始为别人而存在时，就不再活在我们自己心中了，正如当小孩开始自己生活时便与母亲分开一样。

六

我们这个时代有许多没有原则胡说八道的人，产生了许多低劣而无益的作品，这种潮流不断兴起，文艺杂志应该成为抗拒这种潮流的巨石。由于它们的判断刚正不阿、明智严格，应该毫不假以辞色，鞭挞所有不够格作家写出的东拼西凑的低劣著作。所有空洞头脑借以填满腰包的废话，也就是全部作品中十分之九的作品，因而应该把反琐碎反欺骗看作主要责任。

可是它们并没有这样做，相反，却促进这些现象，它们卑鄙地容忍了作家和出版商联合起来，剥夺读者的时间和金钱。它们的作家通常都是教授或文人学者，这些人薪水不多，所以是为了钱而写作。于是他们有共同的目的，利益一致便联合起来，互相支持，彼此捧场。这就产生了赞扬坏作品的情形，文艺杂志上所登载的都是这种坏作品。其座右铭是：生活，我们要生活。

匿名写作可以庇护各种文艺上的无赖，所以应该取消。匿名写作之所以引入文艺杂志中，本就是保障诚实评论家不受作者及其读者的愤怒指责。但是，尽管如此，却有很多情形容许评论家的完全不负责任，甚至掩饰那些可以用金钱收买的卑鄙评论家的窘态，他们为了获得出版商的赏钱而向读者推介某些作品。

匿名写作往往只是用来掩饰评论者的晦涩、无能和无聊。一旦他们知道自己可以托庇于匿名之下时，这些人便会做出令人无法想象的卑鄙行为来，也不怕在文艺方面做出臭名昭著的恶行来。

卢梭在他的长篇小说《新爱洛绮丝》序言中说过："所有诚实的人都在自己所写的东西后面摆上自己的名字。"这句话更应该用在论战的作品上，即通常所谓的评论文章上！

七

风格是心灵的表现。心灵比身体更可信。模仿另一个人的风格，好像戴上面具，不管面具多么好看，可是它缺乏生命，很快就会被看出来而让人乏味和不可忍受。因此最丑陋的面孔也比面具要好。

风格上的装腔作势，可以和扮脸孔相比。

八

要想对某一作家加以初步的评价，不必知道他的思想的内容和形式，因为这要阅读他所写的全部作品——只要知道他如何思考就够了。现在，关于他如何思考，关于他思想的主要本质和重要特质，他的风格给我们提供了一个明确的印象。因为这表示一个人整个思想的形式性质，不管他思想的内容和形式如何，这种形式的性质总是一样的。这好像面糊一样，他可以把它捏成种种不同的样子。

正如有人问尤伦斯皮吉尔走到下个城镇需要多长时间时，他给这位问话者一个表面上毫无意义的回答："走！"其实，他的意思是想从步伐中知道一定时间内他能走多远，同样只要我阅读某一作家的几页作品，就多少可以知道我能从他那里得到多少益处。

第一个规则是必须有东西可以表达，的确，这个规则就是好风格的充分条件。

平庸者的作品枯燥乏味，令人生厌，可能是下述事实的结果，即他们一知半解地表达自己，就是说，他们并不真正了解自己所用文字的意义。因为这些文字是他们从别人处整套地学来的，因此他们所拼集的不是个别的文字，而是整套的话语框架，尽是一些"陈腐的词句"。

这让他们的作品明显地缺乏那种展现本身特色的明确观念，因为他们根本缺乏那种使观念明晰的素质，根本缺乏明晰的思想。相反，我们看到的尽是一些含混模糊的文字，流行的词句、陈腐的语句和时

髦的惯用语。因此，他们模糊的作品，好像是用陈旧的字版印出来的印刷品。

关于上面所说著作中的令人生厌的问题，我们应再做一般的观察，即令人生厌的情形有两种：一种是客观的，另一种是主观的。

客观的令人生厌往往由于这里所说的缺点，即作者没有任何明确的观念或见闻知识可资表达。因为凡是具有明确观念或见闻知识的人都用直接方式把它们表达出来，因此总是表达出明确清楚的概念，所以他们的作品既不冗长乏味，也不含混，也不模糊，因而根本不会令人生厌。

即使他们的主要观念有错，然而仍旧是经过明确的思考和仔细的考虑，就是说，至少在形式上是对的，因此他们所写的东西往往具有某些价值。可是，相反，基于同样原因，客观上令人生厌的作品则往往毫无价值。

主观方面令人生厌只是相对的，这主要因为读者对某一题目缺乏兴趣：不过，这是由于读者本身的限制。因此最令人钦佩的作品，对某一读者而言可能在主观上使他讨厌。相反，最坏的作品对某一读者而言，可能在主观上觉得很有兴趣，因为该书所讨论的问题或作者本人使他产生兴趣。

一个装腔作势的作家，就像一个把自己打扮起来免得让人把自己和一般民众同等看待的人一样，这种风险是绅士人物从来不敢冒的，尽管他衣着一般。正如过分装饰和穿着华丽衣服反而表现出一个人的平凡一样，装腔作势的风格也足以表明作者平庸的头脑。

然而，如果你想像说话一样写作，这种想法也是不对的。所有写作风格多少都保持某种与碑文体相近的痕迹，碑文体确是一切风格的

原始形式。因此这种企图和相反的企图一样，都应该批评，因为要想像写作一样讲话，一方面得有些学究气，另一方面也得有理解力。

含混和模糊的表达方式，总是最坏的象征，因为百分之九十九都是由于思想模糊，而思想模糊又是由于思想本身中原有的不和谐，不一致，是它的错误。如果头脑中所产生的是真正的思想，立刻就能寻求明确的表达方式，并且会很快达到目的。无论如何，明确地思考过的东西更容易找到适当的表达方式。

一个人所能琢磨出来的一切思想，总是用明白易懂和毫不含混的文字轻松地表达出来。凡是把困难的、模糊的、含混的论述摆在一起的人，都不真正知道自己在说什么。他们所具有的只是对它的一种模糊意识，这种模糊意识只是想尽力形成思想而已。可是，他们也时常想对自己和他人掩饰一个事实，即实际上他们并没有什么东西可以表达。

真理是完全赤裸的，表达真理的方式越简单，真理的影响便越深刻。例如对人生空虚所做的悲叹，有什么话比乔布的话更使人印象深刻呢？乔布说："人为妇人所生，日子短少，多有患难。出来如花，又被割下。飞去如影，不能存留。"

正因为如此歌德纯真的诗歌比席勒经过修饰的诗歌不知要高明多少。也正因为这个，民歌产生了强有力的效果。任何多余的东西都是有害的。

能够阅读的人当中十分之九以上的人，除了报纸，什么书都不读，因此他们的拼字法、文法和风格几乎都是根据报纸的，而且由于他们的单纯性甚至把自己对语言的扼杀看作简洁、优美和真正的改革。

的确，一般从事对学识要求低的行业的年轻人，只因为报纸是印出来的东西，就把报纸看作权威。因此国家应该慎重地采取行动，保证报纸完全不犯语言上的错误。国家应该设立检查者来监督报纸达成这个目的，检查者不支薪俸，只领奖金，每发现一个糟蹋语言或在风格上令人讨厌的文字、文法或语法结构上的错误或用错的介词、系词，就接受相当于20法郎的奖金；若发现风格和文法上的笑话，则接受60法郎奖金，若一再发现，则奖金加倍，这些奖金应由犯错者支付。

德国语言是任何人的玩物吗？下贱的人都受到法律的保障，难道德国语言竟是微不足道而不值得法律如此保障的东西吗？可怜的凡夫俗子！如果准许所有胡说八道者和报纸作家有无限权限任意而愚昧地运用语言的话，德国语言不知道要变成什么样子。

九

风格方面的错误是它的主观性，由于文学的没落和古代语言被忽视，这种风格方面的错误越来越普遍，但是只有在德国才不受限制。

这种错误是这样的，作家只要自己了解自己的意图，就满足了，作家可能不管读者，让读者自己随意体会。作家不理会这种困难，继续写出自己的东西，好像一个人独白似的。可是，实际上应该是一种对白，而在这种对白中，表达者必须明确地表达自己，不要使对方产生任何疑问。

正因为如此，风格不应该是主观的，而应该是客观的。所谓客观风格是下述的一种风格，在这种风格中，语言安排使读者和作者所想的完全一样。但是只有当作者还记得思想是服从重力法则的，因而从头脑流溢于纸上远比从纸上灌输到头脑中容易。因此要从纸上把思想灌输到头脑就需要我们的主动配合，只有当作者知道这一点时，才会产生上述情形。

如果真的产生了这种情形，那么文字就像完成了的油画一样，在一种完全客观的方式下发生作用；而主观的风格很难比墙上的污点发挥更多的效果，只有被这些污点激发想象力的人才能在其中发现某些形状和图画。对其他的人而言却只是污点而已。

这里所说的区别适用于整个思想交流方式，但是也可以在个人交往中表现出来，例如我刚在一部书中读到的“我的写作不是为了增加现有书籍的数量”这句话所表示的，正是与作者的原意相反的废话。

一〇

凡是草率写作的人，一开始就表示自己并不认为自己的思想有价值。因为只有对思想的重要地位和真实程度的信心，才能激发我们不屈不挠地热心发掘最明晰、最有力和最引人注目的思想表达方式。正如只有宝贵的东西或无价的艺术品才值得使用金银盒子一样。

一一

很少有人像建筑师造房子一样写作。建筑师造房子时往往事先绘图并仔细思考最微小的细节。大多数人的写作，像是玩骨牌游戏，他们的句子像骨牌游戏一样，一个一个连在一起，有的是经过思考的，有的则是十分偶然的。

一二

写作艺术中最重要的原则应该是：任何一个人在同一时间内只能想一件事情，因此我们不应要求他在同一时间想两件事情，更不应要求他想两件以上的事情。但是，如果我们在句子中插入括号，把句子分开以适应括号中的文字，那么，这就是要求一个人在同一时间想两件或两件以上的事情，这种做法会引起不必要的混乱。

在这方面，德国作家违反得最严重。德文比其他现存文字更易助长这种错误，可以解释这个事实，但不能以此为借口。用任何文字写出来的散文，都没有比用法文写出来的散文读来更轻松愉快，这就是法文通常不会犯这种错误的原因。法国作家以最合乎逻辑和自然的顺序将自己的思想一个一个地表达出来，然后一个一个地摆在读者面前。因此读者可以全力注意其中的每一个思想。相反，德国作家却不同，德国作家把所有思想交织在复杂的句子里，因为他一定要在同一时间内表达好几件事情，而不是把它们一个一个地表达出来。

德国人真正的国民性格是阴郁沉静的。他们的步法、活动、语言、谈话、叙述方式、理解和思想方式中，尤其是写作的风格明显地表现出这一点。从他们喜欢使用冗长滞重而复杂的句法中，也能更明显地看出这一点。

冗长滞重而复杂的句子增加记忆的负担，让我们无助，一直到句子的最后，才能看出因由，才能解开这个谜。这是他们所喜欢的东西，如果他们也能装腔作势和说大话，一定也会在其中显示出来。可是这么做只会失去读者。

把一种思想直接置于另一种思想之上，这显然违背一切健全理性。但是，如果一个作家在自己已经开始表达的语句中加上某些完全不同的东西时，就会出现这种情形，于是这时读者所看到的，只是毫无意义的一半句子，直到另一半句子出现时，才能完全把握它的意义。这就像给客人一个空盘子让他希望有东西在盘中出现一样。

如果括号与原来的句子并不是密切贴合在一起，只是为了直接破坏句子的结构而插进去的，那么这种造句的方式就达到了不雅致的极点。如果我们说，打断别人的说话是一种不礼貌的行为，那么打断自己说话也同样是一种不礼貌的行为。可是这种行为却出现在下述造句法中，多少年来，所有以赚钱为目的下等的、粗心的胡说八道的家伙，每一页都用括号五六次之多，并且以此为乐。

这是突然停止一个词语以便加上另一词语的拙劣方式。不过，他们这样做，不只是由于惰怠，也由于愚昧，他们认为这是一种可以让论述有生气的做法。其实只有在很少的情形下，这种句法才有存在的理由。

一三

任何著作的特质：例如劝诱力或丰富的想象力、使用比喻的才能、大胆、严苛、简明，在他们的步法、活动、语言、简洁、单纯中明显地表现出来，而不能靠阅读表现这些特质的作品而获得。可是，如果我们早已具备这些特质，如果这些特质是我们的自然倾向，如果这些特质潜在于我们自己身上，那就可以通过阅读别人的作品而唤起自己身上原有的这种特质，我们就可以发觉这些特质，看看这些特质能够产生什么结果。在我们的自然倾向中加强这种特质，在我们大胆运用这种特质时加强这种特质并判断其效力，因而学习如何正确地运用。

只有在这种时候，才算实际地具有这种特质。这是阅读可以有助于写作的唯一方式。它在我们对自己天赋才能所能有的运用中大有裨益：因此只有当我们具备这种才能时，它才会对我们有所裨益。如果我们不具备这种才能，就无法从阅读中学到东西，只能学到僵硬的形式而成为肤浅的模仿者。

一四

我们图书馆的书架上一层一层地保留着过去的错误，像地层中一层一层地保留着古代生物的遗骸一样，而对错误所做的解释也保存了下来。这些错误以及对错误所做的解释曾经是非常生动的，在它们所在的时代也产生过很大的骚动。可是现在却僵化了，只有古生物学家和考古学家才会重视它们。

一五

据希罗多德说，泽尔士一世[(2)]看到自己无数的军队时心想，在这么多人当中，没有一个人会活到一百岁。因此眼泪便流下来了。同样，今天当我们看到厚厚的书目时应该知道，在这些书籍中，没有一部书会留存十年，我们也不得不流泪了。

一六

不读书的艺术是一种非常重要的艺术。不读书的艺术是对那些在任何特定时间引起一般读者兴趣的作品，根本不产生兴趣。当某些政治上或教会方面的小册子、小说、诗歌产生很大影响时，你应该记住，凡是为愚者写作的人都很容易获得大量的读者。

读好书的先决条件是不读坏书，因为人生是短暂的。

一七

如果你有时间读好书，那么买好书是一件好事。可是通常人们总是误认为买书就得到了书中的宝藏。

一八

就世界历史来说，半个世纪算得上是相当长的时间了。因为，就历史上经常发生的事件而言，它的内容经常变动。可是相反，在文学史上来说，半个世纪根本不算多长的时间，因为没有什么事件发生：情形还是和50年前一样。

与这种情形一致的是，我们发现科学、文学和艺术的时代精神大约每隔30年就解体一次。因为在此期间，每个时代精神中所蕴含的错误已经成熟了，这些错误的荒谬的压力摧毁这种时代精神，同时也助长了相反观点的力量。这样就突然产生一种变动，但是继之而来的是另一方面的错误，把这种情形周期性重复展示出来是文学史中真实的内容材料。

希望有一天有人写出一部文学的悲剧史，告诉我们，很多国家现在虽然把它们伟大的作家和艺术家引为无上光荣，可是当这些人在世时，它们又是如何对待自己的艺术家的呢？在这种历史中，会告诉我们，各个时代、各个地区的真正优秀的作家，往往要耐心地对抗最坏和最顽固的作家和艺术家。

作者会描述所有人类真正的启蒙者，各种艺术的伟大大师的痛苦。作者会让我们知道，除了少数的例外，这些人如何在贫困和不幸中受苦，没有赞誉，没有同情，没有门人，而名声、荣誉和财富却都被无价值的人拥入怀中。

他们的命运多么像以扫[(3)]的命运，当以扫外出打猎为父亲觅取猎物时，他弟弟雅各夺去了父亲对他的祝福。最后这一故事也告诉我

们，尽管有这些阻难，但是他们对自己事业之爱却支持着他们，一直到这样一位人类教育家的坚苦奋斗获得最后胜利，永不凋谢的桂冠向他招手，而歌颂他的时刻也就到来了：

沉重的甲胄，变成孩童轻便的衣服；

痛苦短暂，快乐无穷。

注释

(1) 布格（1747—1794），德国诗人。他的歌谣《勒诺》是德国所有诗歌中最有名的作品之一。

(2) 泽尔士一世（约前519—前465），即薛西斯一世，波斯帝国国王，在位时间为公元前486—公元前465。

(3) 以扫为以撒长子，事见《圣经·创世记》。

杂论

一

1

我们不要像英国人一样，认为自然和艺术的创造物证明了上帝的智慧，我们应该从这些创造物中了解：通过观念而来的一切东西，通过心智而来的一切东西，即使让心智达到了理性的地步，可是与直接来自于意志的东西比起来，心智产生的东西仍旧只是拙劣的东西而已，这种直接来自于意志的东西并不通过观念而传达，自然的创造物就是这种来自意志之物的例证。

这是我的论文《论处于自然界中的意志》的主要旨趣。

2

在没有受过哲学训练的人之中，包括所有不曾研究过康德哲学的人即大多数外国人，同样也在许多当今德国物理学家及其他专家之间存在着古老的根本错误的心物对立观念。

因为他们还是基于自己的一套看法来从事哲学思考。基于这种错误的对立观念就催生了许多唯心论思想家和唯物论思想家。后者主张，通过物质的形式和内容可以产生万物。因此也产生人类的思想和意志；而前者则极力反对这种说法。

不过，事实上，虽然这个世界确实有许多无意义的观念和幻想，然而却没有精神，也没有物质。一块石头中力的作用像人类大脑中的思想一样，也是完全不可解释的，这个事实表明石头中也有精神或思想的存在。

基于这个理由，我会告诉这些争论者：你们相信自己认知到的死的东西，即缺乏一切性质的完全消极的东西，因为你们认为自己能真正了解溯源于机械效果的一切东西。但是，如果你们不能将物理和化学效果归结到机械效果的话，就无法明确了解这些物理和化学效果，机械效果本身也是一样。由重量、不可入性、内聚力、硬性、刚性、弹性、流动性等等产生的种种表现方式——正如其他东西一样神秘难解，其实，也像人类头脑中的思想一样神秘难解。

如果物可以（你不知道为什么）落到地上，也就可以（你也不知道为什么）具有思想。机械学中可以真正彻底了解的东西，不论做什么解释，都不能超出纯粹数学的性质之外；就是说，只限于决定它的空间性和时间性。可是空间性、时间性以及支配二者的法则都是先天地被我们所知，因此也只是我们知识的形式，也只属于观念的范围。

因此，从根本上看，决定它们的东西是主观的，不含有纯粹客观的东西即不含有独立于知识之外的事物本身，甚至在机械学上，如果我们越过纯粹数学的东西，如果我们接触到不可入性、重量、刚性、流动性、气态，就会碰到那些像人类思想和意志一样让我们惊叹不已的表现方式，就是说，碰到那些无法理解的东西，因为所有的自然力量都是无法探测的。你们都知道物是什么，都了解物的性质，想以物来解释一切，想把一切东西都归结为物，但是物又在什么地方呢?

如果你们假设人类脑子里存在着“思想”，正如我们早已说过的一样，你就不得不承认所有石头中也有思想。相反，如果你们所谓的死

的和纯粹被动的“物”，也能像重量一样产生力的现象，或像电一样产生吸引排斥和火花的现象，就也能像神经组织一样从事思想活动。总之，一切表面的现象都可归结为物，但一切物也都可归结为思想。因此两者之间的对立是虚假的对立。

3

在所有科学中，让大众印象最深刻的，莫如天文学。人们对牛顿近乎盲目的崇拜，简直让人无法相信，尤其是在英国。几年以前，时报称他为“人类中最伟大的人”，1815年（据《观察报》的报导），一位贵族出750英镑高价，买了牛顿的一颗牙齿，装在自己所戴的戒指上面。

对这位数学大师的崇拜竟然达到如此可笑的程度，原因在于：牛顿曾确定质量的运动，并把这种运动归因于产生这种运动的自然力量，人们便以质量的重要性作为衡量他的功劳的标准（其实，这一点并非牛顿的发现，而是罗伯特·胡克[(1)]的发现，牛顿只是用数学来加以证实而已）。否则，我们就无法理解为什么他会比其他将某一特定结果归因于某一自然力量的人得到较高的荣誉，或无法理解为什么不把拉瓦锡[(2)]看得和他一样高。

另一方面，把牛顿看作“第一个明确表述了重物的运动是机械问题的人”（《大英百科全书》）。把某些特定现象解释为各种不同自然力量的联合行动，甚至发现这些自然力量只是这种解释的结果，这个工作远比只思考两种自然力量的工作困难得多，远比只考虑像重力和下落性质这种在无阻力空间单纯运动力量的工作要困难得多。数学的准确和天文学的精确度，就是建立在其内容单纯的基础之上，由于天文

学和数学的精确性本质，世人惊奇地发现人类居然能够宣布无人发现过的行星的存在。

最近的成就，虽然获得前所未有的赞扬，可也只是一种从结果追溯原因的推理活动而已，这种推理活动被下面所说的那位行家运用到更为奇妙的地方，这位行家从一杯酒里断定装酒的大桶中有皮革，起初人们不相信，等酒桶干了，果然在桶底发现一把系以皮革的钥匙。

这个推理活动与发现海王星的推理活动毫无差别，唯一不同的地方是在实际应用方面，只是对象有差别。这样看来，它的差别是在内容方面，根本不是在形式方面。

4

时下对“生命力”观念的反对，与其说是错误的不如说是愚昧的。因为凡是反对生命力的人就根本否定了自己的存在，因此也可以说达到极端荒谬的地步。不过，如果这种荒谬出自医生药商之口，就表明最卑鄙的忘恩负义，因为生命力正是克服疾病以及使这些人得以赚钱的东西。

宇宙中有一种自然力量，其主要性质是从事有目的的活动，正如重力的主要性质是使物体结合起来一样，这种力量改变、指引和规定有机体的全部活动在有机体中的表现方式，与重力表现于物体落地现象中一样，如果宇宙中没有这种自然力量，生命便只是一种外观幻象，而一切东西实际上都只是机械性的，即机械、物理和化学力量的作用。

诚然，动物体内有物理和化学力量，然而使物理化学力量合在一起并支配它们从而构成一种意志活动和持久有机体的因素却是生命

力。如果认为物理化学力量本身可以产生生命有机体的话，那不但是一种错误而且更是愚昧。这个“生命力”就是意志。

实际上，生命力和意志是一个东西，因此凡是自觉为意志的东西在无意识的有机生命中都是作为自发的生命力。以此类推，我们可以得出一个结论，其他种种自然力量从根本上看都和意志是一个东西，只是在这些力量中意志客观化的程度低一点儿而已。

5

我在我的主要著作中说：“生殖官能和身体的表面官能不同，生殖官能完全服从意志的支配，根本不服从理智的指导。的确，意志几乎独立于知识之外，就像那些只对刺激做出反应就能促进繁殖的植物生命一样。”[(3)]

事实上，观念不像其他情形那样影响意志，即用赋予动机的方式影响生殖官能，而是直接用刺激物影响生殖官能，因为生殖器的勃起现象是一种应激反应，因而是直接的，也只有当观念表现出来时，它才会影响生殖官能的运作。

要想让观念产生有效的作用，另一个必要条件是使这些观念出现相当一段时间，而以赋予动机的方式产生影响作用的观念，其出现的时间却非常短促而其效力也总是与出现的时间长短无关，并且某一观念对生殖官能的效力像赋予动机的效果一样，不能被另一个观念取消，除非这个观念压倒了前一观念的意识让前者不再出现。

但是，在那种情形下，即使第二个观念中并不含有与第一个观念相反的东西，其效果也永久地丧失了，这就是反动机所必需的代价。因此女人的出现，如果以赋予动机的方式（例如生孩子或履行义务）

对男人产生影响作用，不管这种动机本身多么强烈，也不足以构成性行为，她的出现必须是以直接刺激物的方式来影响男人时才会产生性交行为。

我很赞同下述看法，即除了少数例外情形，疾病只是自然本身所产生的对生命有机体的某种失调现象的治疗过程；为了达到这个目的，富有支配力量的自然治疗力就诉诸非常手段，正是这些手段构成我们所谓的疾病。

这种情形的最简单的实例是伤风受凉。当我们受凉时，表皮的活动麻痹了，体内气体的排泄受阻，这种情形可能导致死亡。但是，当这种情形发生时，内层皮肤即黏膜便接替表皮工作。这就构成了一般所谓的受凉，虽然这也是一种疾病，可是很显然的，这种疾病只是治疗发觉不到的真正疾病的过程，即治疗皮肤作用中止的过程。

这种疾病也经历与其他主要疾病同样的几个阶段：发病- 病势加剧- 达到最高点- 减退；开始是急剧的，渐渐地变得缓慢，然后停留在这种情形下，直到那根本的但未发觉的毛病即皮肤作用的麻痹现象消失为止。所以如果勉强压制受凉，那是非常危险的。几乎所有的病在本质上都是这种过程，其实这些疾病都只是自然治疗力的药物而已。

二

我最反对泛神论的地方是：认为它没有意义。当我们说世界是神时，并没有解释世界，只是为“世界”这两个字加了一个不必要的同义词而已。无论你说“世界即神”或“神即世界”都没有分别。

如果你从神出发，把神当作假设的和应该解释的东西，说“神即世界”。这样一来，你固然做了某种解释，用模糊的事物来解释更模糊的事物，然而这种解释仍然只是字面上的解释而已。如果你从实际所有的事物即世界出发说“世界即神”，很明显这也没有表达什么，充其量只是以更模糊的事物来解释不太模糊的事物而已。

因此，我们可以说，泛神论必先假设一神论的存在。因为只有先假定一个神即先有一个神并认识这个神，最后才能把他和世界合一然后再来否定他。你不曾毫无成见地从那需加解释的世界出发，你从那假定的神出发，但是，你并不知道如何看待这个神。

所以让世界接替他的角色。这就是泛神论的起源。因为如果一个人对世界采取没有成见的观点而把世界看作神，那么这种情形就不会发生在他身上。很显然，这一定是愚蠢的神，除了将自身转化为这样的世界以外，就不知道有更好的事情可做了。

如果我们重视它而不是只把它当作一种伪装的否定，那么人们假设泛神论代替一神论所表明的巨大进步就是未经证明和难于想象的东西，变为彻底的愚昧。因为不管神这个字所含有的概念多么模糊不清，多么混乱，有两个属性却和它分不开：无上的力量和无上的智慧。但是一个东西若具备这两种属性竟然还来到这样一个世界，真是

荒谬透顶。因为我们在这世界的处境，莫说全知者不愿意来，就是具有智慧的任何一个人也不会愿意来。

三

1

在希腊的许多神祇中，我们可以看到最深刻的本体论和宇宙论原理的寓言式表现。乌拉诺斯[(4)]代表空间，代表一切存在物的第一条件，因此也是最初的生产者（父）。克洛诺斯[(5)]代表时间。他阉割了生殖的根源，即时间消灭一切生殖力：或者说得更确切一点儿，在原初世界之后产生新形式的能力、产生生命族类的主要能力失去了。从父亲的那种贪婪中跳出来的宙斯代表物质，只有他逃过了时间毁灭其他一切东西的破坏力，因而物质永久存在。一切其他的东西都从物质而来，宙斯是诸神和人类的始祖。

2

人类与动物以及所有其他世界的持续存在、统一，大宇宙与小宇宙的存在和统一是由神秘难解的狮身人面怪物斯芬克司、人头马怪物森陶斯、月之女神阿耳忒弥斯及其无数乳房之下不同的动物形象所表明的，就像由埃及的人身兽首怪物和印度以及尼尼微的牛头狮身怪物表明的一样，尼尼微的牛头狮身怪物使人想起人狮神的化身。

3

伊阿珀托斯的诸子代表人类性情的四种基本特质以及由此而来的痛苦。阿特拉斯[(6)]代表忍耐，忍受一切苦痛而永久支持下去。墨诺提

俄斯代表勇敢，他遭受压制而被投入毁灭之中。普罗米修斯[7]代表聪明智慧，埃庇米修斯[8]代表轻率没有头脑，因自己的愚鲁而受罚。

4

我常常觉得关于潘多拉[9]的传统不可理解甚至荒谬反常。我怀疑赫西奥德可能对它有所误解而歪曲了它的意义。潘多拉盒子里所装的并非都是坏东西，反而是好东西（正如她的名字所表示的）。当埃庇米修斯轻率地打开盒子时，一切好东西都跑出来散开了，只有“希望”还保留在里面，仍然和我们在一起。

5

神话描写克洛诺斯吞食并消化石头，这不是没有意义的，因为以种种方法都无法化解的东西：所有的痛苦、烦恼、损失、忧愁，只有时间才能冲淡。

6

宙斯将提坦巨人投入深不见日的地狱，提坦巨人败亡的故事似乎和反抗耶和华的天使的败亡故事如出一辙。履行誓约而牺牲自己儿子的伊多曼尼斯[10]的故事和犹太法官耶费莎的故事，在本质上是一样的。

哥特语和希腊语都源于梵语，希腊神话和犹太神话是不是也从一种更古老悠久的神话而来呢？如果你愿意发挥你的想象力，甚至可以说，宙斯和阿克曼尼[11]生海克力斯那夜之所以比平时长一倍是因为东方耶利哥城的约书亚要太阳停住不动了。[12]这样，宙斯与耶和华彼此

协助，天上的诸神和地上的诸神暗通声气了。但是宙斯神的销魂与耶和华及其所选的那批盗匪的残忍的行动比起来，显得多么天真无邪。

7

大家都知道，我的哲学最高旨趣是禁欲主义立场：从我的哲学立场去看，生命意志的肯定集中于生殖活动，生殖活动是肯定生命意志的最准确表现。从本质上看，这种肯定的意义如下：原本无知因而成为盲目冲动的意志，通过观念世界而认识自身的本性，却不让自身被这种知识所扰乱或困于欲望和激情之中。

因此它自觉地欲求以往那种被当作无知动机和冲动的东西。根据这一点，我们发现，凡是透过意志的纯洁而以禁欲主义方式否定生命的人，从经验上看与那通过生殖活动而肯定生命的人不同，在前一情形中所发生的是不知不觉的盲目的生理现象，但在后一情形中是以自觉方式实行的，因此是借助知识才发生的事情。

事实上，很显然这种与希腊哲学精神毫不相关的抽象哲学观点以及证明这种观点的许多经验事实，在赛姬[(13)]的美丽传说中具有确切的寓言意义。据传说记载，只有当赛姬没有见到自己所爱之人时才被允许享受爱情的乐趣，可是赛姬不理会这种警告，坚持要看到自己所爱之人。因此依照神秘力量无法抗拒的天命，她陷入极端不幸的境地，只有经过地狱深渊并在地狱中经历苦役之后才能离开这种不幸的境地。

四

我总认为历史和诗是完全对立的，历史与时间的关系正如地理与空间的关系。对两种关系的研究其性质是一样的，也只是真正意义下的科学，两者的题材不是普遍真理而只是个别事物。那些希望知道某些事情又不必从事需要科学理性工作的人总喜欢研究历史。

在我们这个时代，这种情形比过去更为普遍，因为每年都有无数的历史著作问世。在历史著作中所看到的只是同样事物重复出现，无法看到其他东西，正如我们转动万花筒时，所看到的只是形状不同的同样东西一样。所以我没有继续责难，因为我对这方面没有兴趣。

许多人想把历史看作哲学的一部分，其实是想把历史和哲学相混淆，他们认为历史可以代替哲学，我反对这种看法，我觉得这荒谬可笑。人们往往偏爱历史的原因，可以从平常所看到的社交谈话中得到解释：某人描述某种事情，另一个人又描述另外一种事情，在这种情形之下，每个人都相信自己所看到的东西。同样，在历史上，我们也看到人们是为了个别事物本身才专心于个别事物的。

另一方面，既然动物学可以考虑到种类问题，那么历史也可以视为动物学的延续，而在人类的情形下，由于人有个性，所以我们也必须认识个体以及影响个体的个别事件。历史在本质上的不完整性就是这个事实的直接结果，因为世俗事件是数不清的，对历史的研究而言，你所知道的东西绝不会减少所有东西的总量。

对一切真正的科学而言，至少可以想象一种完整的知识。当中国和印度的历史在我们眼前打开时所显示的无穷内容，会使我们了解这

门科目是荒谬的，也使那些期望这种知识的人明白，人类必须在一中发现多，在个案中发现法则，在人类活动的知识中发现各个民族的风俗习惯，但不要用无限的观点去看事实。

在上面所说的历史本质的不完整之外，我们还要认识到一个事实，就是掌管史诗和历史的女神克莉奥染上了说谎的毛病，正如娼妓染上梅毒一样。我认为历史上所描述的事件和人物与实际比起来多少有点像书籍前面对作者的描述与作者本人实际情形之间的比较，只是约略相似，因此也仅仅是约略相似，有时候甚至根本不相似。

报纸是历史的秒针。可是，不但这种秒针的金属比其他两种指针低一等，而且走得也不准确。报纸中的“社论”好像时代剧的合唱歌。无论从哪方面看，“夸大”对新闻写作的重要性正如对戏剧写作的重要性一样，因为其目的就在于尽量制造事端。

所以，出于对他们职业的考虑，一切报纸作家都是大惊小怪的家伙，这是他们使别人对自己产生兴趣的方法。可是，实际上，他们所做的就像小狗一样，只要任何东西动一动，就会大声狂吠起来。所以我们不必太在意他们的惊慌，我们要了解报纸是放大镜，只有这种放大镜才会尽量把东西放大，报纸往往捕风捉影。

正如每个人都具有一定的面相，我们可以借此对他做个暂时的评断一样，每个时代也具有同样特别的面相。每个时代的时代精神都像吹过万物的强烈东风一样。你可以在一切完成的东西中发现时代精神的痕迹，也可以在一切思想和作品、音乐和绘画、种种流行的艺术中发现时代精神的痕迹，它在一切东西和一切人物身上留下标志或痕迹。

所以，一个时代所习用的无意义的惯用语，也必定是一种没有曲调的音乐和没有目的的形式。因此一个时代的精神也给予自身一种外在的面貌。这种时代精神的基层部分往往表现在建筑方面：建筑形式之后，接下来的首先是装潢、器皿、家具和各种用具，最后会影响到衣着以及头发和胡子的样子。

五

1

如果你要评断天才的价值，不应拿他作品中错误的地方或差一点儿的作品作为标准，而是应该拿他杰出的作品作为标准。因为即使在智慧领域内人性也有固有的弱点和荒诞之处，甚至最有才华的人也往往无法完全避免。

所以即使在最伟大人物的作品中，也可以指出许多严重的错误，因此贺拉斯说：“荷马也有打瞌睡的时候。”另一方面，使天才与众不同的因素以及评断天才的标准是在时机和心境成熟时天才所能达到的成就，而这种成就是才能平凡的人永远无法达到的。

2

在智力的价值方面最大的不幸是要等待那些只能产生拙劣作品的人去赞扬优秀的作品；其实这种不幸早已存在于下述普遍事实中：优秀作品需要接受人类判断力的评定，而这种判断力却是大多数人不具备的，正如阉割的人没有生孩子的能力一样。

大多数人所缺乏的就是这种辨别的能力、判断力。他们不知道如何辨别真假，如何辨别精华和糟粕，如何辨别黄金和铜锡，他们感觉不出平凡大众和英才俊杰之间的极大差距。结果就产生下述古诗中所描述的情形：

伟大人物命中注定只有在死后才为人所知。

在各种科学中，这种缺乏辨别能力的现象也同样明显。任何一种科学上的理论一旦获得了普遍的相信以后，就会继续公然藐视真理好几百年。例如，经过一百年之后，哥白尼的日心说还没有取代托勒密的地心说。培根、笛卡儿、洛克也是很缓慢地才获得人们的信任。牛顿的情形也是一样，只要你看看莱布尼茨和克拉克谈话中对牛顿万有引力说所表现的憎恶和嘲笑，就可以明了这一点。

在《自然哲学的数学原理》一书问世后，牛顿几乎还活了40年，可是他死时，他的理论只为英国人所承认而且还是部分地承认。伏尔泰在解释牛顿理论的序言中告诉我们，在英国以外，相信牛顿理论的还不到20人。另一方面，在我们这个时代，牛顿有关颜色方面的荒谬理论，虽然在歌德关于颜色的理论问世40年后的今天，却仍然被人相信。

虽然休谟很早就出版作品，而且他的写作风格也彻底大众化，可是他在59岁以前却一直不为人注意。虽然康德终生著书教学，可他60岁后才成名。

诚然，艺术家和诗人比思想家的处境好一点儿，因为艺术家和诗人的读者大众至少比思想家的读者多一百倍。然而，莫扎特和贝多芬在世时，人们重视过他们吗？但丁、莎士比亚在世时，人们重视过他们吗?

如果莎士比亚的同时代人对他的价值有任何认识的话，在那个绘画艺术非常发达的时代里，无论如何都会给我们留下他的最可靠的画像。然而，实际上我们所得到的，只是一些完全不可靠的图像，一座拙劣的雕像，甚至一座更坏的墓石半身像。如果同时代的人重视他的价值，今天我们也会拥有他的无数原稿而不致只有两个法律上的签名。

每个葡萄牙人都以他们唯一的诗人卡蒙恩斯[14]为荣。可是他却靠别人的施舍为生，每天晚上，一个他从印度带回的黑小孩到街上替他把施舍品取回来。

正如阳光必须用眼睛去看才会感受到照耀，音乐必须用耳朵去听才会感受到美妙一样，艺术和科学中杰作的价值也必须有识者来欣赏它。只有这种人才具有魔法可以激发杰作中禁闭的幽灵而使其现身出来。在这方面，无论他多么想欺骗自己，然而平庸的人面对着它好像面对着一个自己无法打开的魔盒一样，或者像面对着一件自己不能演奏，只能发出断断续续噪声的乐器一样。一部优美的作品需要感受力锐敏的人欣赏它，一部有思想的作品则需要一个有思想的人去阅读它，这样才能算是真正存在而有生命。

3

伟大人物和他们生活的短暂时期有关，正如巨大建筑物和它们坐落的小块地方有关一样，你无法完全看到他们的巍峨伟大，因为你离他们太近了。

六

1

当你们看到世界上有这么多教学机构挤满老师学生时，可能认为人类专心致力于追求智慧和见识。但事实不然。老师们教学生，是为了赚钱，他们所追求的不是智慧，而是智慧的表面，并且要表现自己有智慧；学生们求学，也不是为了获得知识和见识，而是求学之后，可以把知识和见识当作闲谈的材料，还可以装腔作势一番。每隔30年，都会产生新的一代，他们一无所知，却想一口吞下人类几千年来累积的知识，然后自以为知道得比过去所有的加起来还要多。

他们上大学去搜求书籍，尤其是搜求最近出版的书籍，最近出版的书籍是他们同时代的东西。一切都快速，一切都新奇，像他们自己一样神奇。然后，这一代带着他们自己的信念一起消逝了。

2

各个时代的各种学者和博学的人通常都是广求见闻而非寻求见识。他们认为对一切事物都有所见闻乃是一种光荣。他们没有想到，见闻只是达到见识的工作，本身的价值很少，甚至根本没有价值。当我看到这些见闻广博的人知道的东西那么多时，有时对自己说：这种人思想层面的东西多么少呀；他们大部分时间都用在读书上面了。

3

博学与富有才华相比，正如植物标本簿和那不断更新永远变化的植物界相比，再没有比注释家的博学和古代作家的童真之间的差别更大了。

4

业余爱好者，业余爱好者！这是那些为收入而专门从事艺术或科学工作的人，对那些基于爱好以及乐趣而从事者的贬抑语。这种贬抑是基于他们世俗的看法，即认为除非为需要、饥饿或其他贪欲所驱使，否则没有人会重视一件事情。

一般人都具有同样的展望，也具有同样的看法，这就是人们普遍尊重“专业者”而不信任业余爱好者的原因。其实，业余爱好者以事情本身为目的，而专业者却以之为手段；而只有直接对事情本身有兴趣，只出于爱好而从事一项工作的人才会全心全意。最伟大的东西往往出自业余爱好者而非出自专门从业者。

5

不再把拉丁文当作普遍的学术语言，以本国方言文学代替拉丁文，这是欧洲科学和学问事业方面真正的不幸。通过拉丁文的媒介，欧洲的普遍学术沟通才会存在。在整个欧洲，能够思想和有判断能力的人已经够少了，如果他们之间的沟通由于语言的障碍而断绝和瓦解的话，他们的有利效果就大大地减少了。可是除了这个大大的不利以外，我们还可以看到更为不利之处：很快，人们就不再学习古典语言了。在法国，甚至在德国，忽视古典语言之风早已达到极点。

早在19世纪30年代，《罗马法典》被译成德文，这件事就表明，人们已经忽视一切学问基础的拉丁文，就是说，野蛮不开化的现象已经出现了。现在，希腊文甚至拉丁文作者的作品已经用德文注释出版了。不管人们怎样说，造成这种现象的真正原因是编者不再知道如何用拉丁文写作，而我们年轻的一代人也非常高兴地跟着他们走向懒怠、无知和野蛮不开化的道路。

比这种现象更应该受到指责的做法是，在学术著作中尤其是在学术刊物中，甚至那些由学术机构出版的书刊，从希腊文作家甚至从拉丁文作家引来的话，竟然用德语译文引述出来。难道你们是为裁缝和补鞋匠而写作吗?

如果这是实际情形，那么人文、高尚格调和教养，再见吧！人类尽管有铁路、电气和飞行工具，却又回到野蛮状态了。最后，我们失去所有祖先享有的另一种便利：不但包括拉丁文为我们留下的罗马文化遗产，而且也包括整个欧洲的中世纪和近代以至上世纪中叶的成果。9世纪的艾利基拉(15)，12世纪的沙利斯伯里的约翰，13世纪的勒里(16)及其他许多人，他们思考学术问题时，都用自己觉得自然和适宜的语言表达接近我，我与他们保持直接的接触，知道如何真正去了解他们。

如果他们用当时自己本国的语言写作，情形会怎么样呢？我只能了解他们的一半，而真正心灵上的接触却不可能，我会把他们看作远方的剪影，或比这更坏，好像是通过望远镜去看他们似的。为了防止这一点，可以像培根明确宣称的那样，他把自己的论文译成拉丁文，题名为《信徒的诫言》。不过，在这方面，他曾得到霍布斯之助。

我们应该说，如果想在学问范围中表现爱国之心，那么就像脏兮兮的人一样，应该将其抛出门外。当我们纯粹以普遍的人类作为唯一

关心的对象时，当真理、明晰和美成为唯一有价值的东西时，如果我们敢于把自己对国家的偏爱作为标准因而破坏真理，并且为了夸耀自己国家的次等人物，而对其他国家伟大人物的看法有失公允时，那么还有什么比这更不应该的呢?

七

1

从我们理智的本质来看，概念应该是通过抽象作用而产生于知觉活动的，因此知觉应该先于概念。如果实际情形如此，那么就会很清楚什么知觉属于概念的知觉并为概念所代表。我们可以称之为“自然的教育”。

相反，在人为教育的情形下，通过听讲、教学和阅读，在与知觉世界还没有广泛接触之前，脑子里就塞满了概念。因此就会想当然地以为经验为我们提供符合这些概念的知觉。可是，这个时候，它们用得不对，因此，就对人物产生错误的判断、不正确的看法，以致做出不正确的处理。

于是教育就产生错误观念，这就是为什么我们在年轻时期虽然读得多学得多，却一直停留在半天真半迷糊状态，并且时而表现傲慢，时而又表现羞怯。我们脑子里充满了概念，现在想要应用这些概念却常常出错。

2

根据前面所说的来看，教育中的主要因素应该基于正当目的来认识世界，完成这个目的是一切教育的目标。可是我们说过，这要依靠先于概念的知觉，也要依靠先于广泛概念范围的较为狭小的概念，还要依靠概念彼此互为条件情况中产生的整个教导过程。

可是一旦在这一连串东西中忽略某一东西，就会产生不健全的概念。而这些不健全的概念，最后会使人对世界产生一种不正确的看法。几乎每个人脑子里都有自己的看法，有些人保持相当长的时间，大多数人永远保持着。只有当一个人年事已高，才会对许多单纯的事情有正确的认识，有时候这种认识是突然产生的。人在认识世界时似乎有一种看不见的瑕疵，这是由于早年教育中忽略这个问题所致，不管这个教育是人为的还是自然的。

3

由于早期犯的错误根深蒂固，更由于推理能力成熟得最晚，所以除非小孩子年满16岁，否则不应让他们接触任何可能产生大错的题目，即哲学、宗教和各种普遍观点。只应让他们接触那些不可能出错的学科，如数学，或没有严重错误的学科，如语言、自然科学、历史等。不过，一般说来，只应当让他们接触那种适于他们年龄并且可彻底理解的科目。

童年和青年时期是积累资料和彻底认识个别事物的时期：一般而言，推理和判断现在还未定型，暂时不让他们对事物做彻底的解释。因为推理必以成熟和经验为前提，同时要听其自然。在推理能力成熟以前，偏见的印象会产生永久的害处。

知识的成熟即每个人所能获得的知识的完整程度，在所有情形下抽象概念和知觉理解之间达到了确切的符合，每一概念都直接或间接地建立在知觉基础上。唯有这样，概念才具有真正的价值，并且每一知觉也可以归属于适当的概念之下。

成熟只是经验的结果，也只是时间的结果。因为我们通常都是分别获得知觉知识和抽象知识的，前者以自然方法获得，后者则通过或好或坏的报导以及从别人那里学来。所以在幼年时期，在我们仅从文字得来的概念与由知觉得来的实际知识之间，通常都没有符合之处。这两种东西彼此渐渐接近，也彼此相互补充和完善，但是，只有当它们完全融合在一起时，我们的知识才算成熟。

八

动物的声音只能表示意志的兴奋和激动。可是，人类的声音还可以表达知识。这与下述事实是相符的：动物的声音几乎总是给我们一种不愉快的印象，只有少数鸟的声音例外。

当人类语言开始进化时，最初的阶段当然是感叹词，感叹词不表达概念，像动物的声音一样，它只表达感情，只表达激动的意志。我们很快就可以看到它们之间的不同，而由于这种不同，就产生了从感叹词到名词、动词、人称代词等的转变。

人类的语言是最持久的。一旦诗人用适当的文字表达自己匆匆即逝的感觉，这些感觉就保存在那些文字里面数千年，而在感受力强烈的读者心里重新产生出来。

九

所谓外表反映内在，所谓面貌表达、显示一个人的全部本质，只是一个假设。这个假设的可靠性可以从人类的普遍期望中看出来，任何人都想了解一个崭露头角的人，无论是因他的善行还是恶行，也都迫切希望了解创造杰出作品的人。如果这个不可能达成，就要从别人那里知道他究竟是什么样子。同样，在日常生活中，每个人都观察自己所遇到的人的面孔，想从他的面貌中发现他的道德和心智本性。如果一个人的相貌不含任何意义，而肉体与灵魂的关系不比衣服与肉体的关系更深的话，这种情形就不会产生。

可是，实际情形与此相反。每个人的面孔都是一种可以描画的神秘符号，的确，打开这个神秘符号的钥匙就现成地在我们内心之中。我们甚至可以说，通常，一个人的面孔比他的嘴巴泄露了更多的个人信息，也比他的嘴巴表现出更多令人感兴趣的东西。因为人类嘴巴所泄露的只是一切东西的概要，只是这个人全部思想和希望的大概内容。嘴巴只表达一个人的思想，而面孔则表达自然的思想。因此，每个人都值得观察，即使他不值得交谈。

基于这一点，我们都认为，每个人都是看到的那个样子，这是一个正确的法则：困难的地方是如何应用。应用的能力一部分是天生的，一部分要从经验中获得。但是没有一个人达到完美的地步，即使训练有素的人也会在自己身上发现错误。然而，面孔不会说谎，我们可以看出面孔上不曾刻画出来的东西。可是，无论如何，描画人的面孔到底是一种艰难的艺术。它的原理原则，绝不能以抽象方式学到。

描画人类面孔的第一个先决条件是必须完全客观地观察你所描画的人，这可不容易做到。

只要有一点点嫌恶或偏袒、恐惧或期望，想到自己对他有什么印象，总之，只要涉及主观的东西，这种神秘的符号就模糊而土崩瓦解了。只有当我们不了解一种语言时，才能听见它的声音，如若不然，语言所指的对象就立刻盖过我们对符号本身的意识。同样，也只有当我们看到陌生人时，才能看到他的面相。因此，严格地讲，只有当我们第一眼看到一张面孔时，才能对它产生纯粹客观的印象，从而可以描画它。

我们不要掩饰一个事实，即这种第一眼看过去总使人很不顺眼，除了漂亮好看的、和善的或富有智慧的面孔以外，即除了极少数的面孔以外，我认为每个新面孔总是使感受力比较锐敏的人产生一种恐怖的感觉，因为它以一种新奇的方式显现出不顺眼的东西。

通常这的确是一个遗憾的情景，甚至有些人的面孔上表现出那种粗鄙和性格卑劣以及野兽般心地狭窄的样子，这让我们不知道他们为什么带着这副面孔而不戴上用来遮掩的面具。的确，有些面孔只要一看到就让人觉得视域受污染了。这个事实的形而上解释将会认为每个人的个性就是那样，考虑到他的生存，应该把它去除。

另一方面，如果你对这种形而上的解释很满意，就应该自问，在那些终生除了拥有心胸狭窄、卑贱思想、自私、猥琐、有害欲望之外而几乎一无所有的人身上，我们想要发现哪一种面貌呢？他们每个人都把自己的面貌特征表现在自己的面孔上，一再地重复出现，因此，就深深地刻在了面孔上。

一〇

康德写过一篇论文，讨论“生命力量”。我却想写一首它们的挽歌和哀歌，因为它们发出巨响，肆意敲打，制造噪声，这是我终生的最大痛苦和折磨。我知道，有很多人讥笑这种事情，他们对噪声感觉迟钝。但是这些人对观念、诗和艺术品同样感觉迟钝，总之对种种理智的印象感觉迟钝，因为他们的大脑构造坚韧，大脑组织坚固。另一方面，我几乎在所有伟大作家如康德、歌德、利希滕贝格和让·保罗等人的传记或其他个人记载中，发现许多对干扰思想家的噪声的埋怨。的确，如果他们的作品中没有表达这种埋怨，那只是因为文章内容没有机会让他们埋怨。

我将这种情形解释如下：正如当一块大钻石被弄碎时，它的价值只等于这许多小钻石的总和，或如同我们将军队化为小单位时就没有用一样，当一颗伟大的心被干扰而分散时，就只是一颗平凡的心，因为伟大的心的优越之处就是把一切心力集中到某一点或某一对象，正如凹面镜集中所有光线一样。

这就是为什么杰出的人物往往会很讨厌各种干扰和让人分心的环境，特别是讨厌噪声所带来的强烈干扰，不过，其余的人都并不怎么因为噪声而感到厌烦。欧洲各国感受力最强和最富有智慧的人，甚至称这种所谓“切勿干扰”的规则为第十一诫（摩西十诫，叔本华把“切勿干扰”列为第十一诫，足见他对适宜思考的安静环境的苛刻要求）。无论如何，噪声是一切干扰中最粗野的干扰，它会干扰我们的思想，分裂我们的思想，而在没有东西能干扰人的地方，当然就不会引起特殊的困扰。

一一

1

两个游历欧洲的中国人第一次进戏院。其中一个人一心想了解舞台装置，结果他达到目的了。另一个人，尽管对当地语言一窍不通，却想了解剧情的意思。前者像天文学家，后者则像哲学家。

2

没有无刺的玫瑰。却有很多没有玫瑰的刺。

3

狗的确是忠实的象征。在植物界中，“忠实”的代表则是枞树（就是冷杉，年寿长久）。因为只有枞树永远跟我们在一起，无论好的时光还是坏的时光，像所有其他树木、飞鸟、昆虫一样，太阳会离开我们，只有当天空重现蔚蓝色时，太阳才会重新普照大地。当太阳离开我们时，枞树也不会离开我们。

4

有一个母亲，为了孩子们的教育，便给他们一部《伊索寓言》。可是，他们却很快就把它交还给母亲，非常聪明早熟的大孩子说：“这不是适合我们读的书！它的内容太幼稚可笑。我们不相信狐狸、狼和乌鸦会说话，我们的年龄太大了，不能相信这种胡说八道。”

在这个有希望的少年身上，谁不能看出他将来会是一个开明的理性主义者呢?

5

有一次，我在一株橡树下采集标本，在许多同样大小的树木间发现一棵树叶萎缩而树身笔直稳固的黑色小树。当我想要接触它的时候，它以一种坚定的语气说：“不要碰我，我不是适合你制作标本簿的东西，我不像那些短命的草木，我的生命要以世纪为单位来计算，我是一棵小橡树。”

凡是要经过几百年之久才发现其影响力的人，都是这样立身于世，像小孩，更像少年，像那种年岁长久的生物，虽然也和其他的生物没什么两样，看上去好像无足轻重。但是，只要给他时间，只要有人知道如何认识他，他就不会默默无闻地死去。

注释：

(1) 罗伯特·胡克（1635—1703），英国物理学家。

(2) 拉瓦锡（1743—1794），法国化学家，近代化学之父

(3) 见《作为意志和表象的世界》第1卷第60页。

(4) 乌拉诺斯，提坦神之一，统治宇宙之神，象征“空间”。

(5) 克洛诺斯为乌拉诺斯之子，篡夺父位成为统治宇宙之神，后又被其子宙斯取而代之，克洛诺斯象征时间。

(6) 阿特拉斯为希腊神话中受罚用手和头顶住天的巨人。

(7) 普罗米修斯，替人类从天上窃来火种，因而受罚被缚于山岩上，其肝脏每日遭兀鹰啄食。他被绑在山岩上，这表明他的力量有限，兀鹰啄食他的内脏折磨其心灵即忧虑。

(8) 埃庇米修斯，潘多拉的丈夫。

(9) 潘多拉，当宙斯惩罚普罗米修斯时命其下凡，是人世间的第一个女人。潘多拉下凡时宙斯赐给她一只盒子，据说当潘多拉开启时，盒中所盛的一切灾害罪恶全部从里面跑出来散布人间，只有希望还留在里面。

(10) 伊多曼尼斯，希腊传说中克里特王和特洛伊战争中希腊军队的重要领袖。

(11) 宙斯假扮阿克曼尼之夫拜访她并与她生下海克力斯。

(12) 见《圣经·约书亚记》第10章。

(13) 赛姬，厄洛斯（即丘比特）所爱的美女，被视为灵魂的化身。

(14) 卡蒙恩斯（约1524—1580）是葡萄牙诗人，声名远播葡萄牙以外的唯一诗人。

(15) 艾利基拉（810—887），爱尔兰神学家和哲学家。

(16) 勒里（1235—1316），西班牙教士及哲学家。

叔本华年谱

1788年

2月22日诞生于波兰的格但斯克。

1793年

普鲁士军队占领格但斯克（改称为但泽），叔本华一家举家迁往汉堡。

1797年

叔本华的父母旅行途经巴黎，让叔本华寄居于友人古列佛埃尔家中。其妹阿德莱诞生。

1799年

返回，接受正规学校教育，奠定法语语言文学的基础。

1802年

确立研究哲学的志向。

1803年

与其父约定，放弃学术研习，参加他父母的长期的长途旅行。此次旅行，从当年春天开始，历时近两年，足迹遍历比、法、瑞士、英等国。旅行期间曾滞留英国教会学校三个月。

1804年

秋天，旅行结束，回到但泽，接受基督教的坚信礼。

1805年

春季，投身商界。父亲过世。

1806年

母亲迁居魏玛。

1807年

经母亲同意，放弃商业生涯。7月赴科塔，延聘费尔士指导一般功课，并聘请私人教师补习希腊文、拉丁文，兼习德语，研究文学。秋季，因写诗嘲笑某教授，被迫离开科塔，回到魏玛。此后，专心埋首书本，研究希腊拉丁数学、历史等，历时两年。

1809年

9月进格丁根大学医学院。第一年学习医学、历史、物理、植物学，第二年转入哲学院专研柏拉图、康德及亚里士多德、斯宾诺莎，并旁听天文学、生理学、法学等。

1811年

夏末转至柏林大学，除哲学外，还研究自然科学。

1813年

完成博士论文《论充足理由律的四种根源》，荣获耶拿大学哲学博士学位。11月，回魏玛与歌德订交，受歌德宠信，邀为座上客，并受重托研究色彩学的理论。

1814年

夏季，离开魏玛。赴德累斯顿，结识浪漫诗人梯克。确立哲学系统。

1816年

出版《论视觉与颜色》。

1818年

春季，出版《作为意志和表象的世界》。9月赴意大利旅行，目的是搜集哲学资料，共花费时间两年。

1819年

主要著作寄赠歌德。歌德致信其妹，大赞叔本华的天才和文章的风格。

1820年

3月赴柏林任教。

1821年

8月，与女房客发生诉讼案。

1822年

5月离开柏林，重游意大利。

1823年

因病，右耳失聪。

1824年

回德累斯顿。准备翻译休谟作品，未果，只写了一篇序言。

1825年

重回柏林，为诉讼案奔走。

1826年

5月，法院判定叔本华须供养女房客一生。

1826年

7月，重回柏林大学讲课，再度失败。闭门读书，翻译西班牙作家格瑞显的著作。

1831年

霍乱袭击柏林，叔本华逃离柏林。

1832年

定居法兰克福。

1836年

用科学的研究结果推证他的核心理论，写成《论处于自然界中的意志》一书。

1839年

参加挪威皇家学会征文比赛入选，题目为：《意志自由与哲学中的必然性理论》。

1840年

报名丹麦皇家学会《道德责任的根据》论文比赛，落选。

1841年

收集两篇比赛论文，出版《伦理学的两个基本问题》。

1843年

增补“主著”，完成《作为意志和表象的世界》全部哲学系统，致信书局老板出版，初被拒，再以“性爱的形而上学”的名义，卒获允。

1844年

《作为意志和表象的世界》增订版发行。

1846年

与佛劳因斯特订交，彼此或面谈或通信，交往频仍。

1850年

完成《论文集》，致信佛劳因斯特，要求设法找寻出版商。

1851年

出版《论文集》。

1854年

瓦格纳题献给叔本华一部歌剧《尼伯龙根的指环》，并称赞他的音乐哲学。

1855年

声誉大著，在法兰克福举办“叔本华油画像展览会”。

1856年

身体仍健壮，但左耳听力渐差。

1860年

9月21日猝然逝世。

经典天天读. 哲学经典

台湾经典译本首次引进　宝岛畅销40余年

观念力

——叔本华论文集

[德]叔本华◎著　[台]陈晓南◎译

哈尔滨出版社
HARBIN PUBLISHING HOUSE

观念力——叔本华论文集

[德]叔本华◎著　　[台]刘大悲◎译

黑版贸审字08-2014-085

图书在版编目（CIP）数据

观念力：叔本华论文集／（德）叔本华著；陈晓南译．—哈尔滨：哈尔滨出版社，2015.4

（经典天天读．哲学经典）

ISBN　978-7-5484-2041-5

I．①观…　II．①叔…②陈…　III．①叔本华，A．（1788～1860）—文集　IV．①B516.41-53

中国版本图书馆CIP数据核字（2014）第254615号

书　　名：观念力——叔本华论文集

作　　者：［德］叔本华　著　［台］陈晓南　译

责任编辑：陈春林　杨浥新

责任审校：李　战

装帧设计：回归线视觉传达

出版发行：哈尔滨出版社（Harbin Publishing House）

社　　址：哈尔滨市松北区世坤路738号9号楼

邮　　编：150028

经　　销：全国新华书店

印　　刷：北京市文林印务有限公司

网　　址：www.hrbcbs.com　www.mifengniao.com

E-mail：hrbcbs@yeah.net

编辑版权热线：（0451）87900271　87900272

邮购热线：4006900345（0451）87900345

销售热线：（0451）87900201　87900202　87900203

开　　本：680mm×960mm　1/16

印　　张：16.75

字　　数：130千字

版　　次：2015年4月第1版

印　　次：2015年4月第1次印刷

书　　号：ISBN　978-7-5484-2041-5

凡购本社图书发现印装错误，请与本社印制部联系调换。

服务热线：（0451）87900278

本社法律顾问：黑龙江佳鹏律师事务所

目　　录

叔本华的生平及哲学

论女人

关于思考

读书与书籍

一

二

三

四

五

六

七

八

九

关于噪音

论自杀

观相论

生存空虚说

关于疯狂

性爱的形而上学

论天才

文学的美学

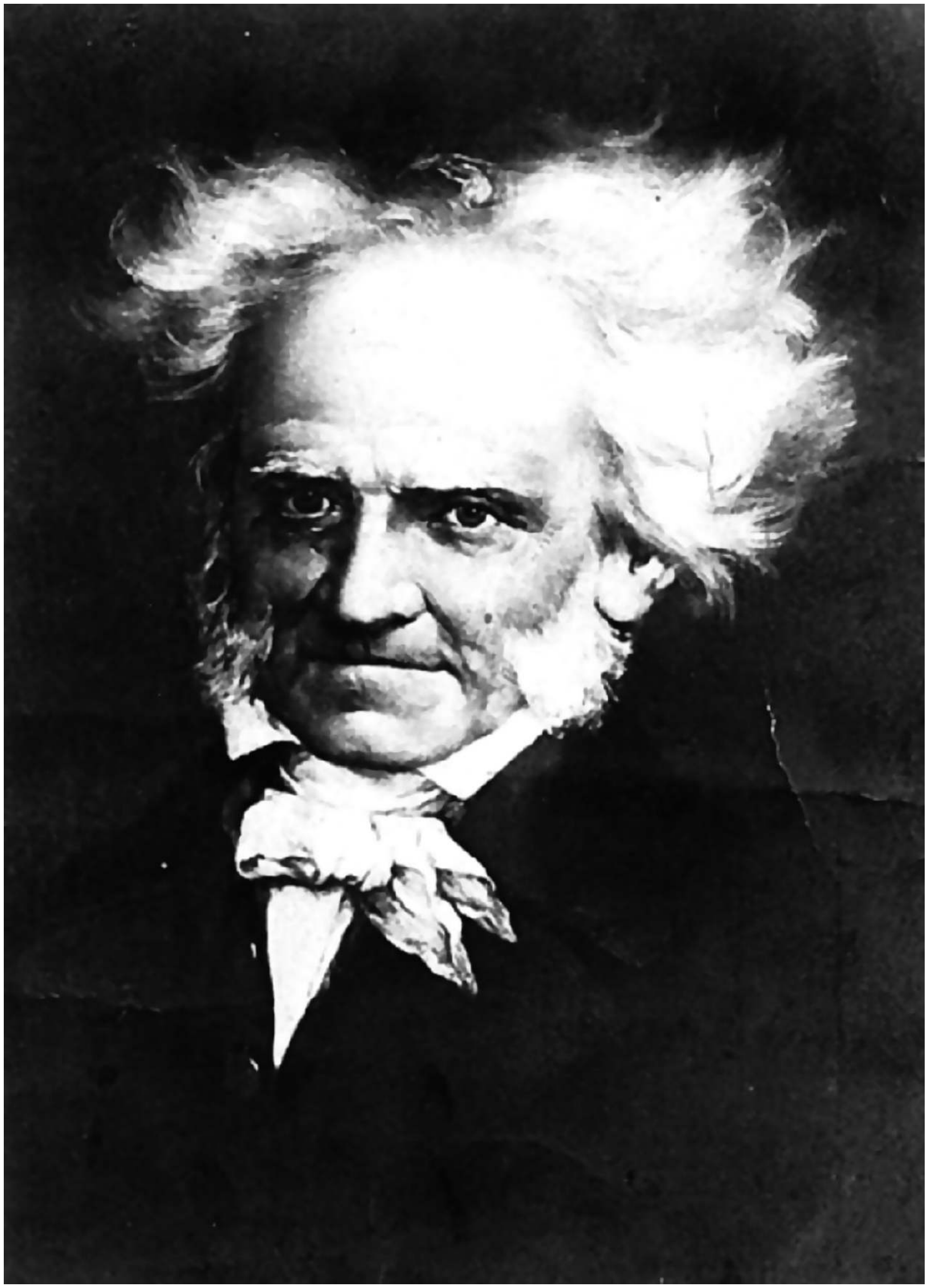
叔本华年谱

返回总目录

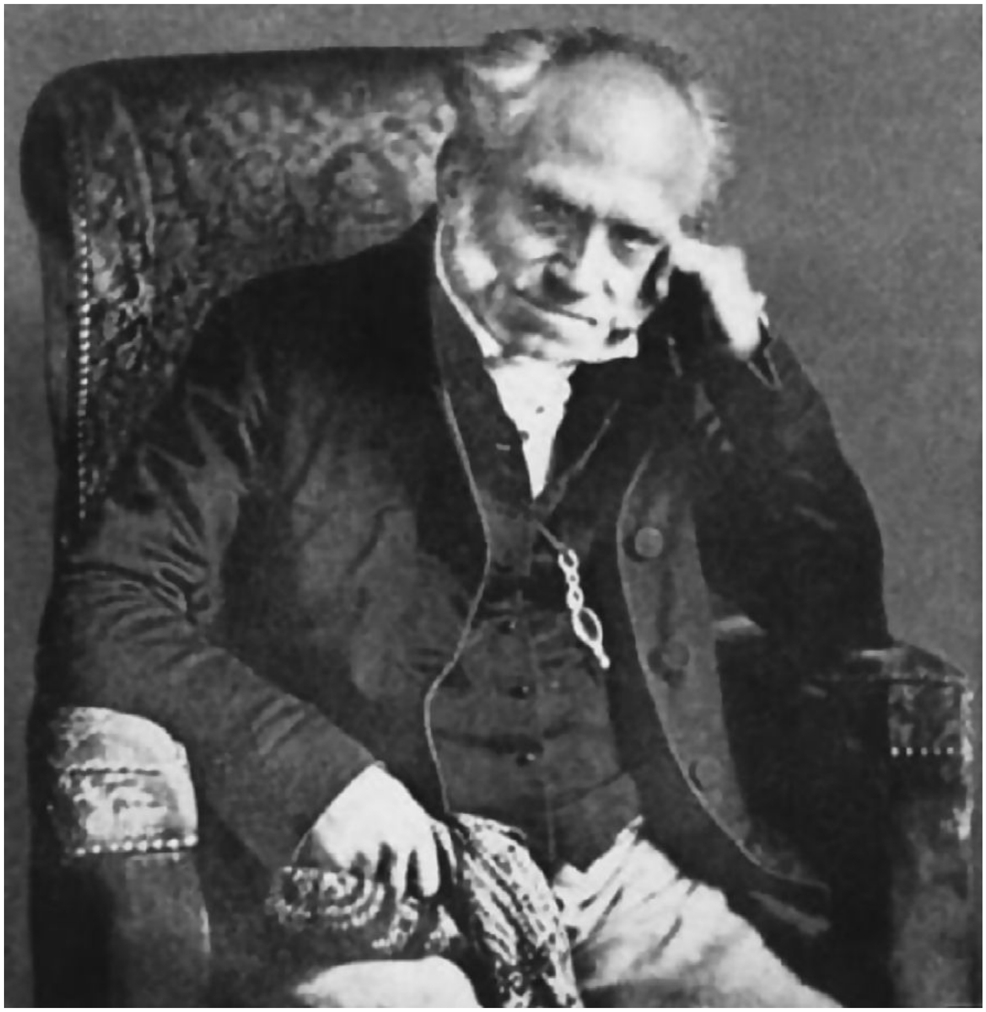
插图



叔本华（1788—1860），德国哲学家



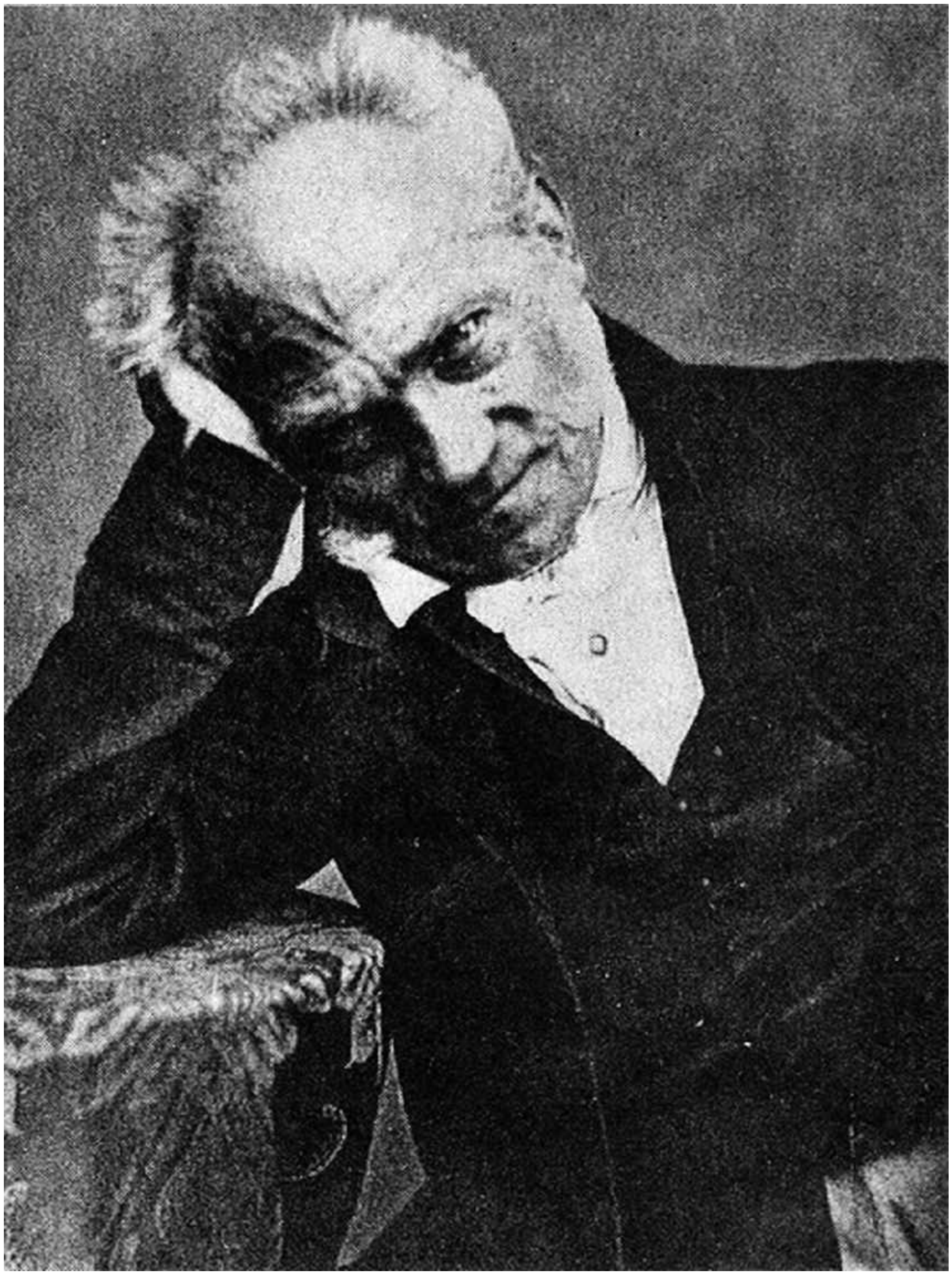
叔本华（1788—1860），德国哲学家



叔本华（1788—1860），德国哲学家



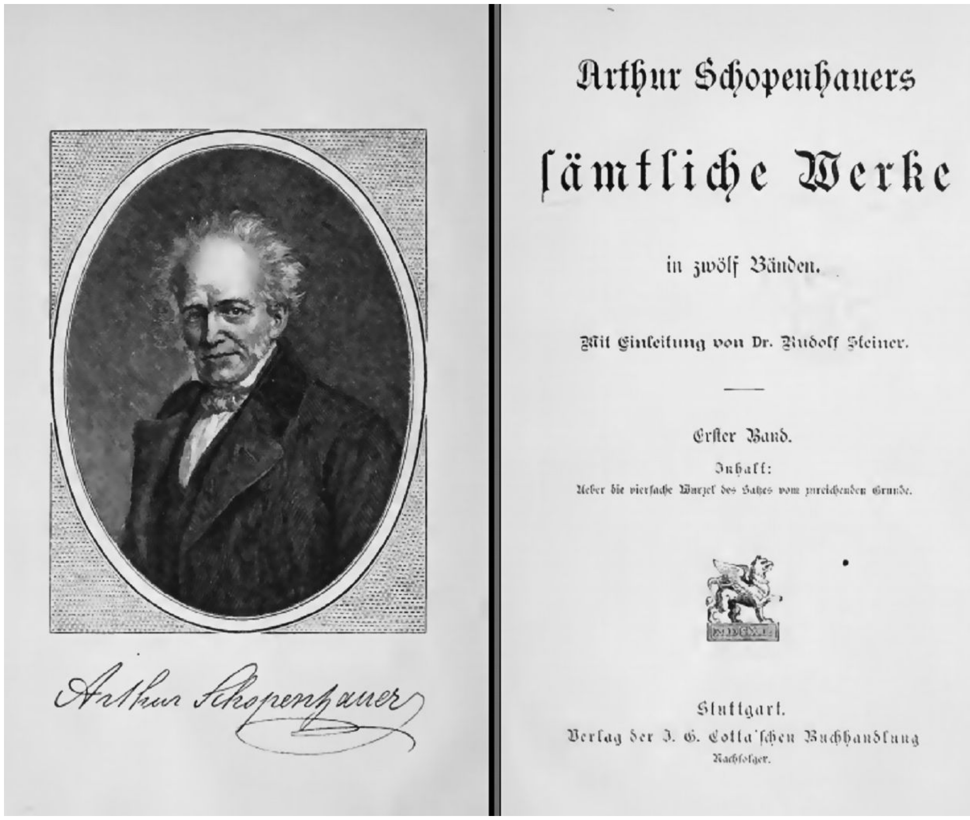
叔本华与他的对手黑格尔（1770—1831）



沉思中的叔本华



叔本华的偶像康德（1724—1804）


Arthur Schopenhauer

Arthur Schopenhauers

sämtliche Werke

in zwölf Bänden.

Mit Einleitung von Dr. Rudolf Steiner.

Erster Band.

Inhalt:

Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.

Stuttgart.

Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung

Nachfolger.

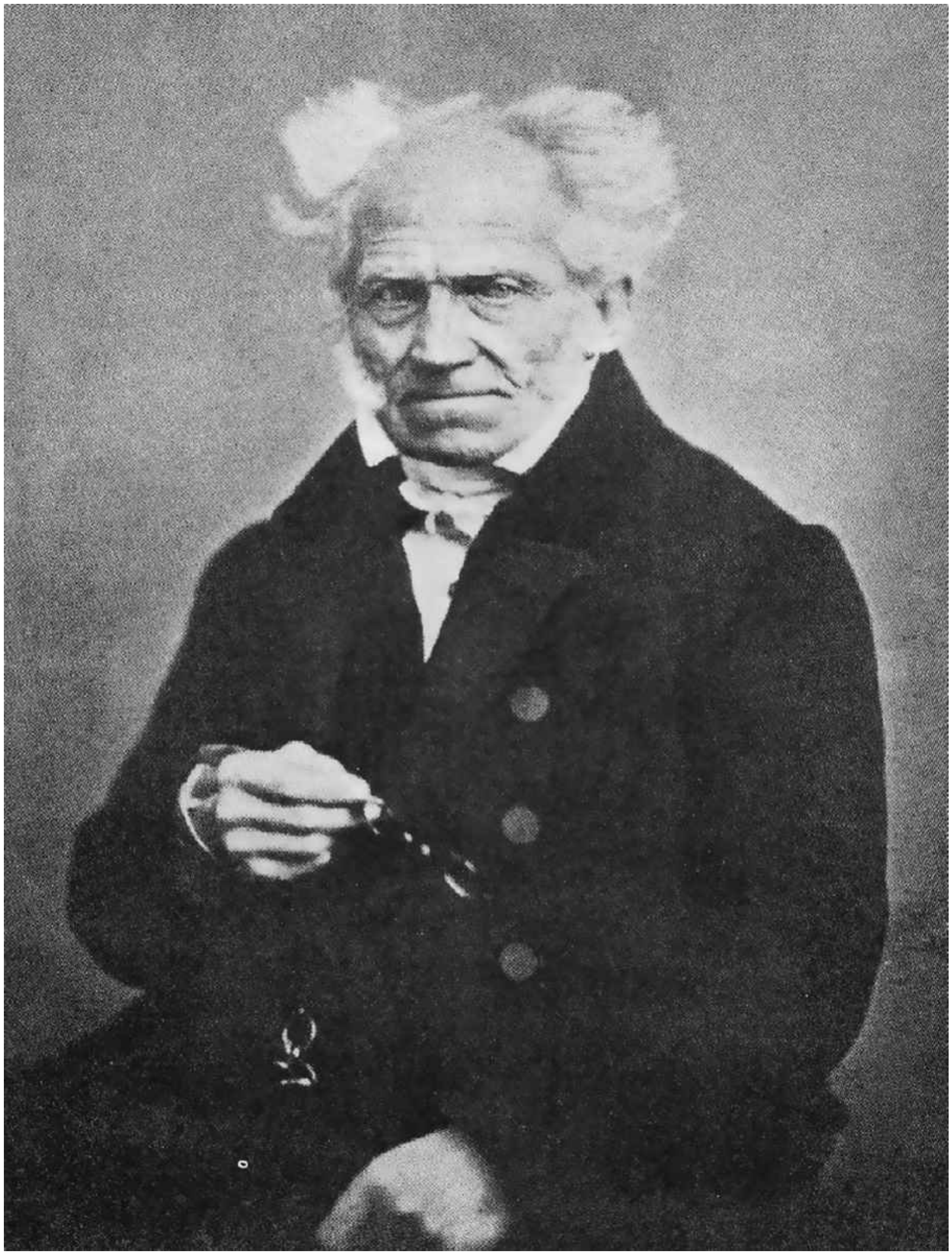
《叔本华著作全集》德文版的扉页



叔本华安眠之地：法兰克福北郊的中央公墓



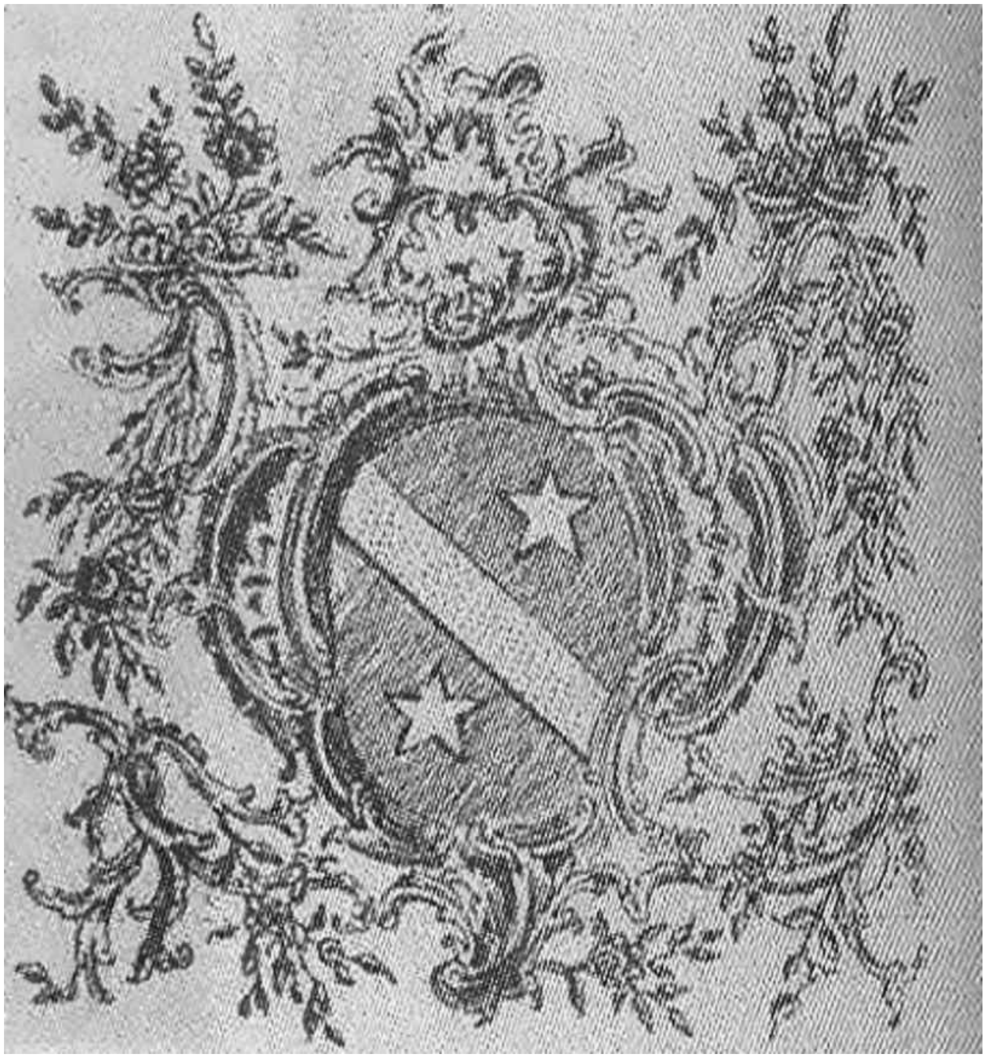
叔本华完成《作为意志和表象的世界》第一部时（30岁）



德国哲学家叔本华（1788—1860）



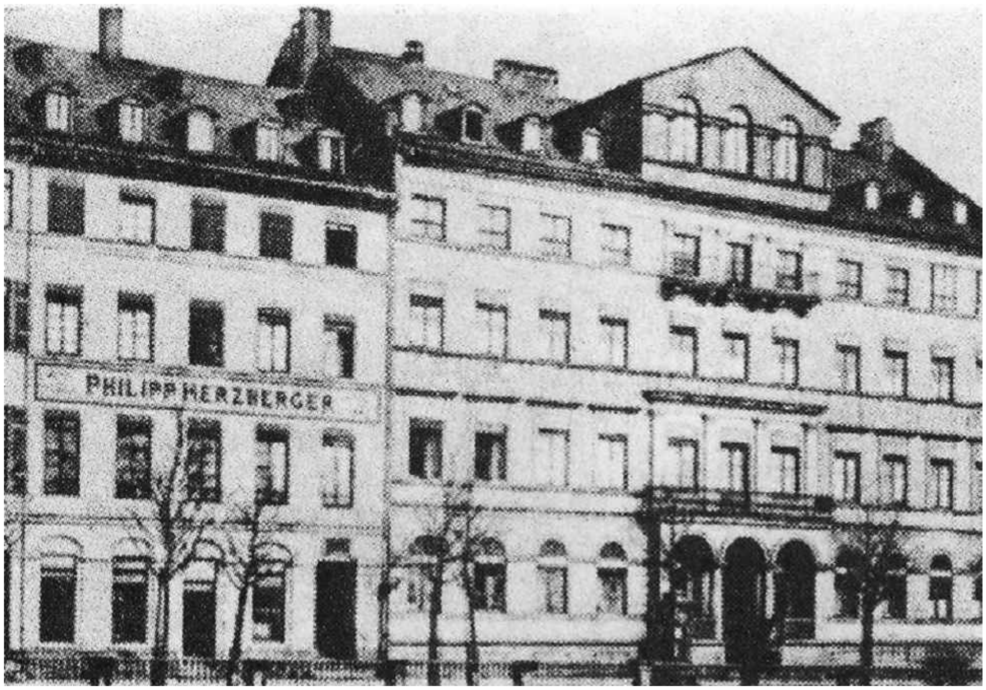
德国哲学家叔本华（1788—1860）



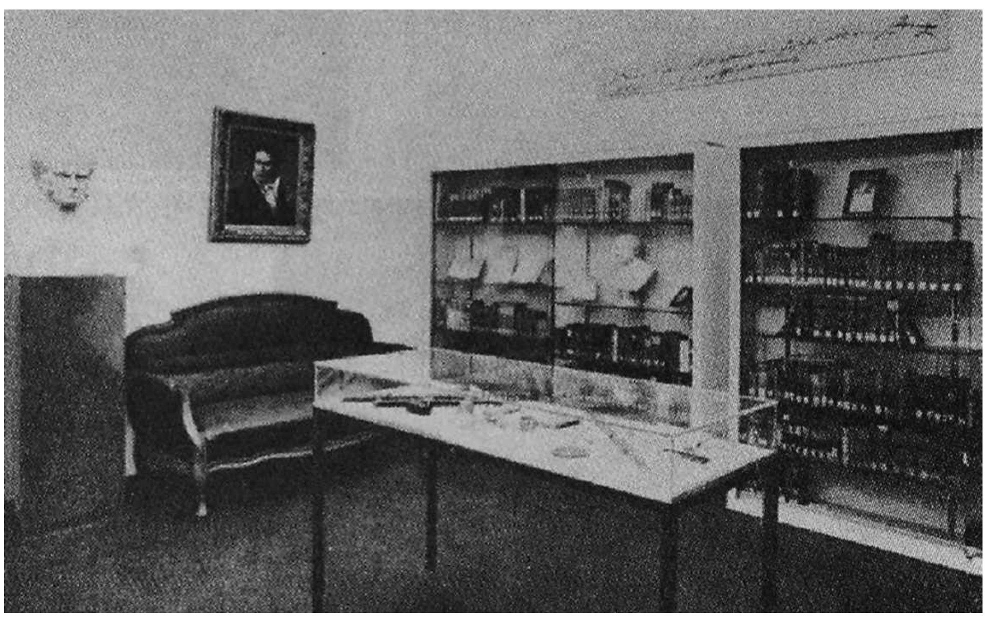
叔本华藏书票



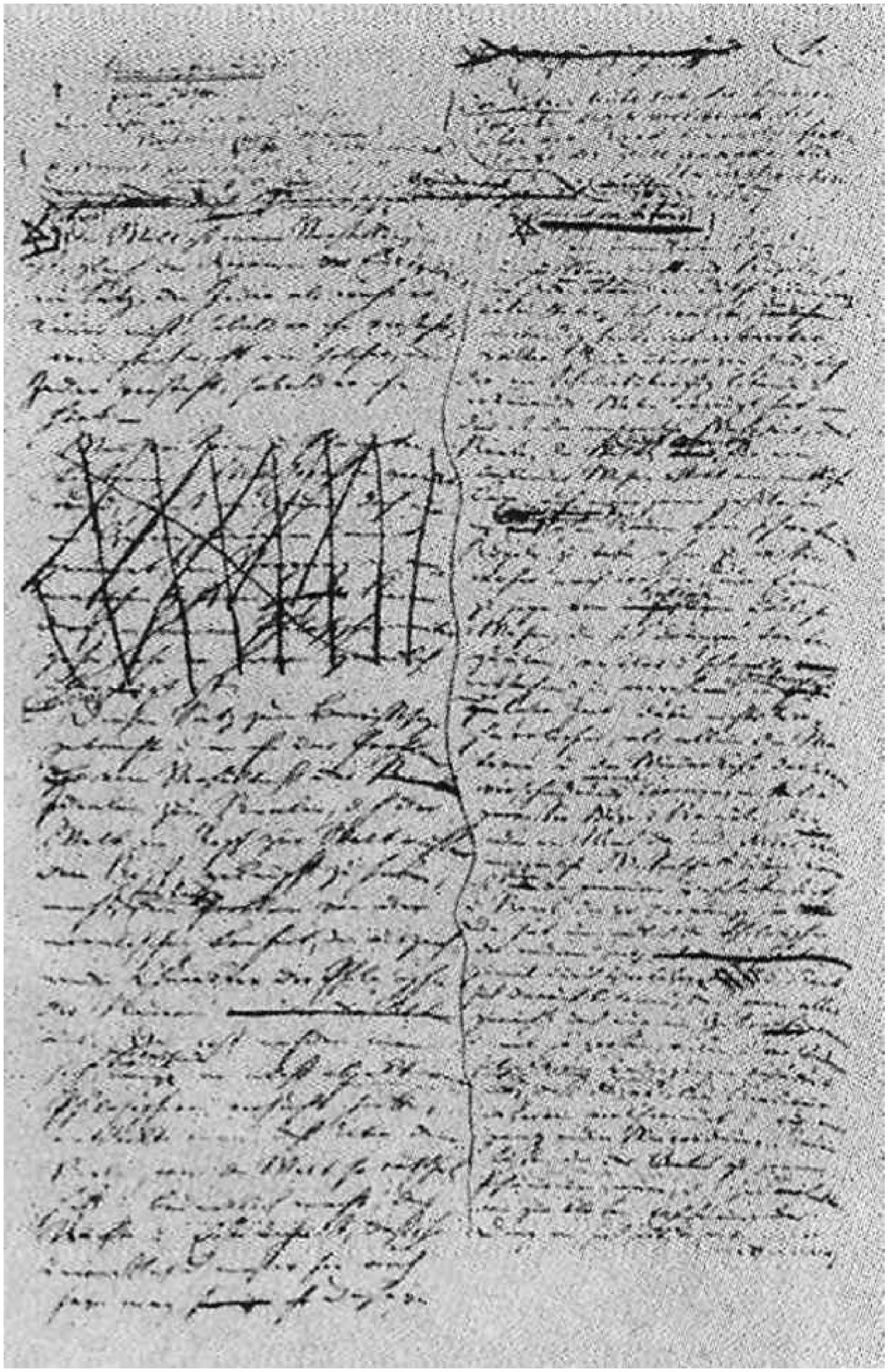
叔本华的母亲约翰娜·叔本华（左）和妹妹（右）



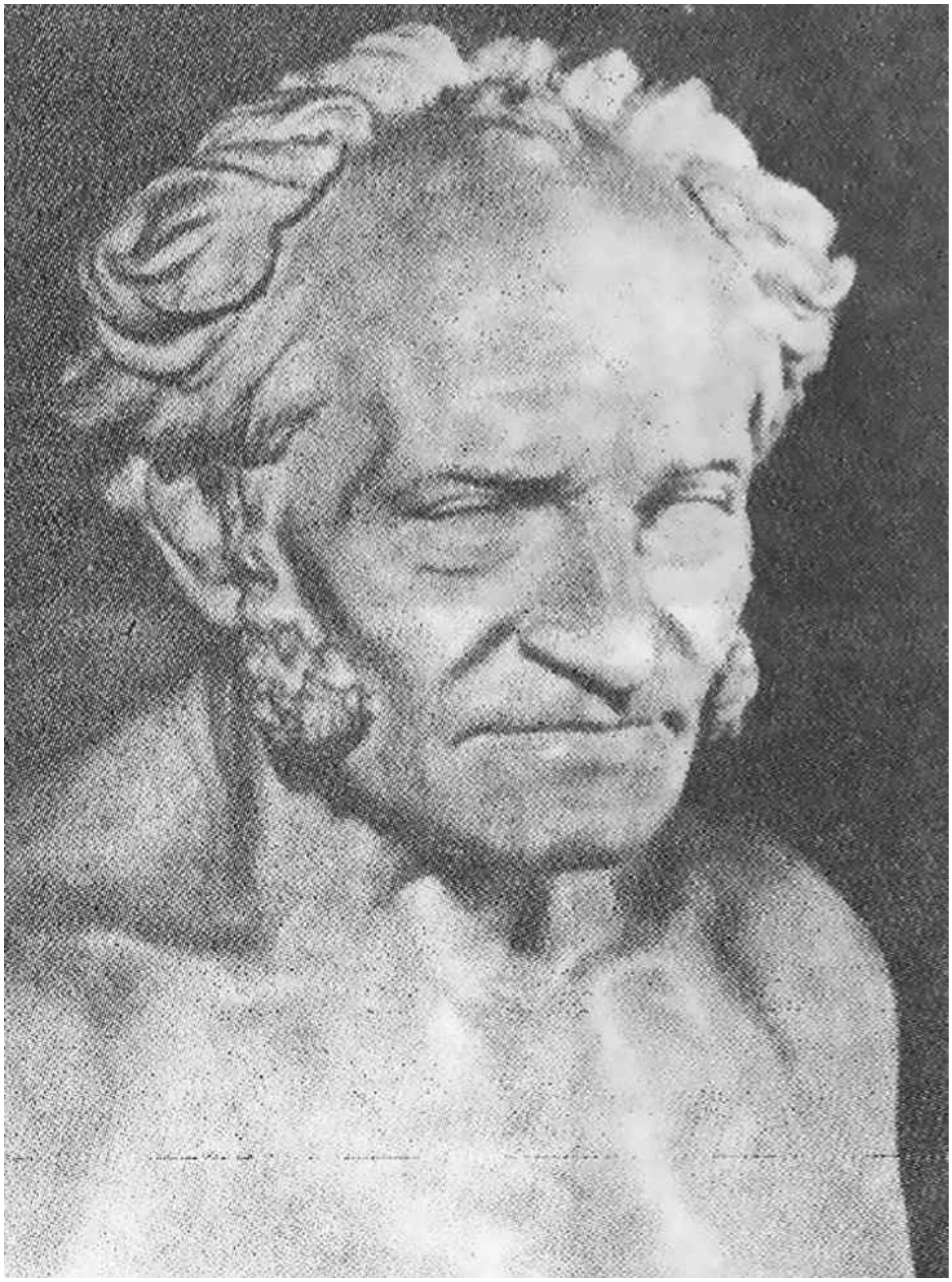
法兰克福的叔本华故居



叔本华纪念室一角



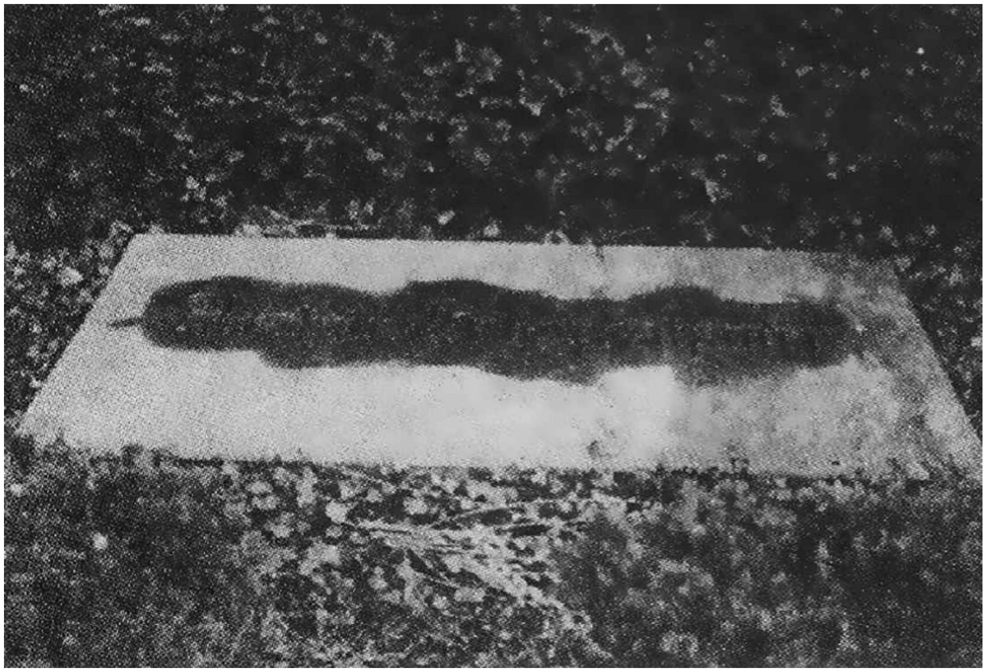
《作为意志和表象的世界》原稿之一



叔本华胸像



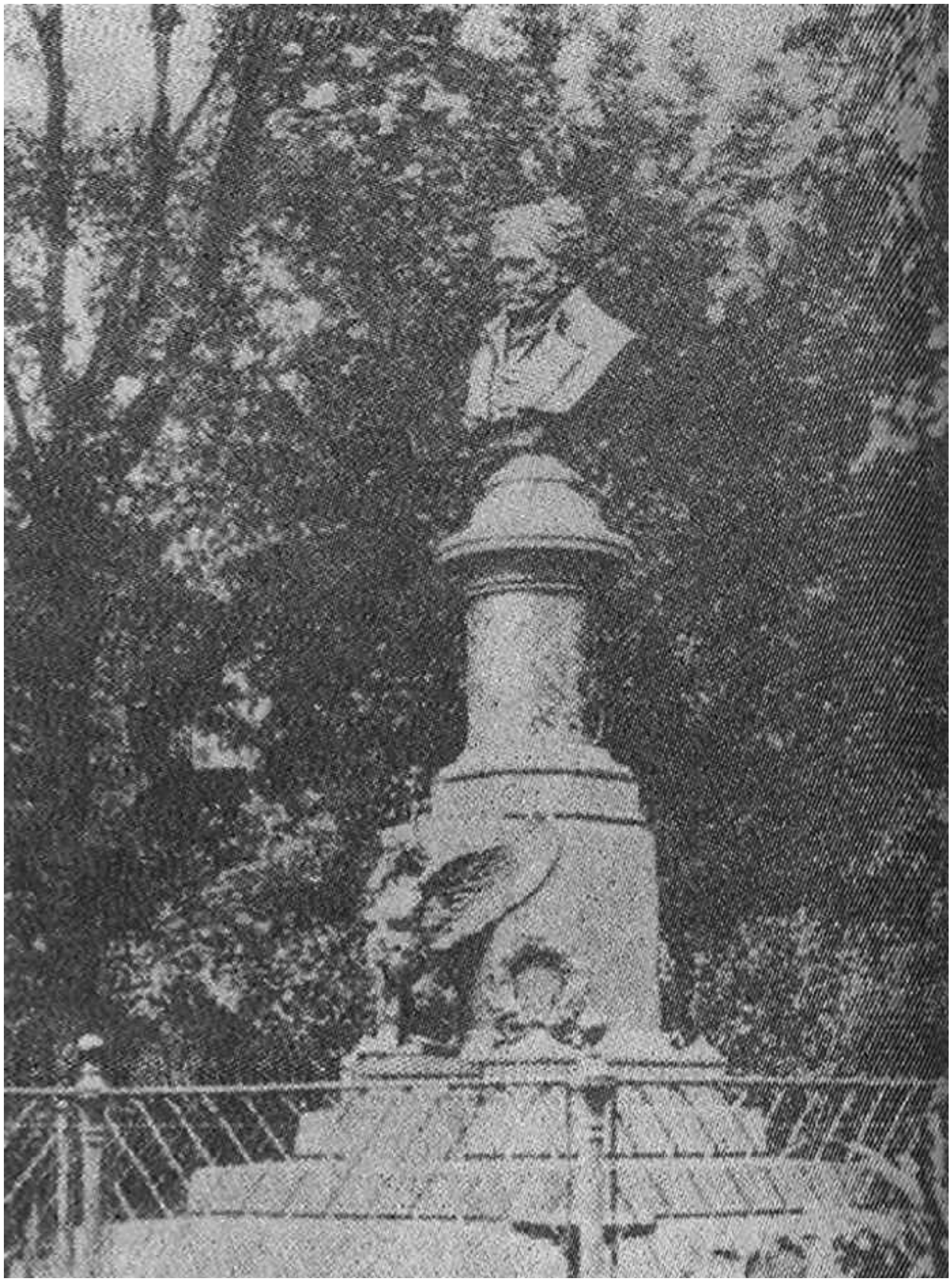
叔本华与他的卷毛狗散步素描



叔本华的墓地



叔本华自画像



法兰克福的叔本华纪念碑



叔本华纪念碑台座上的狮身人面像斯芬克司

叔本华的生平及哲学

> 想一个自己从未深入思考的问题是危险的，我们读书是别人替我们思考，我们不过是在重复作者的精神过程而已。所以一个人如果整日读书，他将逐渐失去思考能力。
>
> ——叔本华

叔本华（1788—1860）在世时，他的哲学整整沉寂了三十多年，最终，他像一个从一场长期艰苦的战争中凯旋的英雄，顿时名噪全欧，誉满天下。各国人士络绎不绝地去拜访他，全国的报章杂志不断登载他的名字；他的信徒们，三番五次替他做肖像画、做雕塑，当神一样供奉在屋中顶礼膜拜，说来令人难以置信，竟然有两位太太也曾去造访。我们这位素来被称为极忧郁、极悲观的哲学家，最后，“乐观”地躺在沙发上溘然长逝。

近代，很多思想家、文学家、艺术家，如尼采、克尔恺郭尔、瓦格纳、托马斯·曼等，无不直接或间接地受叔本华哲学的影响。其中尤以尼采所受的影响最大。这位狂傲不羁的存在主义先驱，在回忆购买叔本华的代表作《作为意志和表象的世界》的情景时，这样写道：

> 一个不知名的幽灵，悄然对我说：赶快把这本书带回去！我一回到家，随即把我的宝贝翻开。我屈服在他那强力、崇高的天才魔力之下了。

他花了十四天的工夫，几乎是废寝忘食地沉浸在那本书中。他又说：

> 我像热爱叔本华的所有读者一样，刚读第一页，便恨不得一口气把全书读完。而且，我感觉到，我是很热心地、专注地倾听

他吐出的每一个词每一句话。

叔本华的哲学为何有如此深远的影响？有如此魅力？当然，首先得归功于他独树一帜的“意志哲学”，此外，他超群的语言才华也功不可没。华莱士在《叔本华的一生》中这样写道：

> 当读者翻开《作为意志和表象的世界》这本书的瞬间，最先获得的印象就是他那独特的语言。这里面没有像谜团一般的康德式术语，没有黑格尔诡异的辩证法，没有斯宾诺莎的几何学：一切都既清楚而又有次序，全部美妙地集中于对主要概念——意志世界、斗争、痛苦——的论述上。
>
> 何等直率坦诚！何等生动有力！何等坚强刚直！他的前辈们，曾以种种理论对那不可见的意志提出抽象的解释，然而这些理论很少能清楚明白地揭示世界的真相，而叔本华，作为一个商人的儿子，在叙述、举例和推论方面都很详明，甚至还富有幽默感。

叔本华1788年2月22日诞生于波兰格但斯克，他父亲名叫海因里希·弗罗里斯，母亲名叫约翰娜·亨利德。两人在1785年结婚，当时海因里希38岁，约翰娜19岁。

叔本华的先祖原是荷兰人，在他的曾祖父时代才移居格但斯克。他们一家，素来就是有钱有势的地方望族，俄皇彼得大帝和皇后凯瑟琳到格但斯克游览的时候，他的家就作为俄国皇室的专用招待所。家业传到他祖父手中，他祖父把事业扩展，又置了许多产业，家庭声势更加浩大。

他的父亲个性刚愎而且暴躁，但天资甚高，长袖善舞具有商业头脑，并且，早年曾旅居英、法多年，英、法文学知识相当丰富，对法

国启蒙思想家、哲学家伏尔泰尤为偏爱。他在政治上主张自由民主的共和政体，爱好自由，尊崇独立。他很欣赏英国的政治和家庭制度，因此家庭布置及家具等都是仿照英国的风格。叔本华之所以对英国独具好感，大概就是因为他在幼年时期耳濡目染，受到父亲潜移默化的影响。

叔本华一生对自己的祖国——德国，有轻蔑的偏见，他比较尊重外国的思想家，他每天都读《泰晤士报》，但从来不看德国报纸，假如后来不是因为德国报纸登载关于他的新闻，他也许永远不会过目。此外，海因里希还抱有世界主义的理想，他企图把叔本华教育成“世界公民”，之所以为叔本华取名“阿瑟”，就是因为此名可适用于欧洲各国。

据说，叔本华的父亲，相貌长得可令人不敢恭维。他身体矮胖，广阔的脸上嵌着一双突出的眼睛，鼻子粗短朝天，嘴巴又宽又大，并且，从小耳朵就不太灵光。

叔本华的母亲约翰娜，旧姓叫特罗志内尔，她的父亲是格但斯克市议员。她，聪明美丽，富有文学才华，曾出版不少小说和游记，是当时很有名气的女作家，外语也说得很流利。她和丈夫，性情本来就不甚相合，所以，经常借娱乐活动来减少摩擦，旅行更是他们的家常便饭，就这样，叔本华小时候不时随着父母出游。

叔本华说：“性格（或意志）遗传自父亲，而智慧遗传自母亲。”这大概就是他自己的现身说法。如果这句话可以成立的话，叔本华在先天上已经播下“怪僻”和“天才”的种子。1793年，格但斯克被普鲁士占领，失去了自由，并改称为但泽。此事对一向以“自由、独立、共和”为理想的海因里希来说，是无法忍受的，因此，叔本华一家举家迁往汉堡，因为汉堡是自由市。

1797年，叔本华当时九岁，随父母游历，途经法国，在巴黎近郊勒阿弗尔滞留一段时间，海因里希为了使孩子彻底学会法语，把他托付到一位商业朋友古列佛埃尔家中，然后夫妇偕同回到汉堡。叔本华在此地总共住了两年，和古列佛埃尔的孩子安狄姆同受私塾教育，这一时期，是叔本华一生中最愉快、最值得回忆的欢乐时光。

1799年，叔本华返回汉堡，进了学校，但他的教育完全是为了适合将来从事商业的需要，是他父亲的刻意安排，他父亲一心想让他继承自己的衣钵。他在法国受教两年，法语异常娴熟，对自己祖国的语言反倒几乎完全忘却，因此，在家里又同时勤修德语。

他的父亲是商界名人，母亲和当时文艺界人士大半都有往来，很多名人雅士经常到他家做客。也许是在这种两相比较之下，他开始厌恶商业生活的庸俗和那种市侩味，心里从此埋下学术的种子。

不知为什么，叔本华在这种十四五岁的小小年纪，学校的老师居然也发现他有哲学的天赋。从这事看来，我们不难了解，叔本华除了惊人的才华外，个性上也必有某些特殊的地方，诸如孤独、缄默、沉思之类。说他是天生的“哲学坯子”，亦无不当。

叔本华曾向父亲要求转入普通中学，一开口就遭到严词拒绝，后来，他父亲也渐渐察觉叔本华的请求并不是小孩子一时天真的瞎想，他父亲开始意识到事态严重了。不过他父亲并不是那么冥顽不灵，也不是存心要扼杀独子的兴趣，只是文人命蹇的观念让他始终不愿意轻易放弃原有的计划。商海的经验阅历让他很懂得人的心理，他知道此时此刻采取高压手段，是最愚不可及的事。于是他绞尽脑汁想出了两个方案，让叔本华任择其一。一是顺其本意走学术研究之途，进入高等学校就读；二是加入他们夫妇出游旅行的行列。

1803年春天，叔本华在双亲的陪同下，开始周游欧洲各国，三人一行经荷兰远渡英国，再转到法国、意大利、奥地利、瑞士等国，历时近两年，才折回汉堡。即使在游历期间，他的父亲也命他进修英语、法语，母亲嘱咐他写日记，对他的教育丝毫未尝放松。

1804年秋天，叔本华与父母回到但泽，在玛丽教堂接受了基督教的“坚信礼”。翌年初，遵照父子间的事先约定，叔本华开始过商业生活。首先，在他父亲某挚友的店中实习，但他对这种行业始终提不起兴趣，经常偷闲看书或耽于沉思。晚年，他曾回忆说，他恐怕是最差劲的店员。

几个月后，叔本华的父亲忽然去世了，尸体在他家谷仓旁的运河上浮出水面，是不慎失足，还是跳河自杀？原因无法证实。不过一般风评，认为是后者。有人说，他父亲因不堪经济上的损失，从但泽迁居汉堡约损失总财产的十分之一，在汉堡生意情况又远不如以前，所以自杀。但这点理由似乎不够充分。不过，据说在他死前几个月，精神好像已经失常，经常忧形于色，性格愈加暴躁，稍不顺意，立刻大怒，行为也愈加乖张怪异。附带说明一下，叔本华的祖母和一个叔父都曾罹患疯癫症。

孀居的约翰娜，原本就不喜欢汉堡的商人社会，和叔本华的个性也格格不入，于是她在整理完亡夫的遗产后，即同其女阿德莱，移居魏玛。当时魏玛人杰地灵，堪称文人荟萃之地，德国文学巨擘歌德以及席勒、威兰、格瑞蒙、迈尔等诗人才子，均会集于此，一时传为美谈。

约翰娜携带为数不少的钱财，转到魏玛后不久，即与这些文人雅士订交，过从频繁，书信来往密切，过着奢华放浪的生活。当时，叔本华仍信守当时的约定，独自留居汉堡，继承父亲的遗志，不过他对

商业生活的憎恶与厌烦，却是与日俱增。那段时间，是他一生最暗淡悲惨的岁月，据说他当时情绪忧郁、处境恶劣，几乎到了绝望的地步。他曾数度致书其母，祈求让他辞去这个工作。所幸母亲也能谅解他的苦衷，终于应允下来。这个意外的好消息，使叔本华感动得落泪。从此，他才从囚徒般的生活中解脱出来，踏上学术研究之途。这是他父亲死后的第三年，叔本华十九岁。

自此之后，到1813年完成博士论文《论充足理由律的四种根源》为止的六年间，他都是一连串的学习研究，这是叔本华之所以成为叔本华最重要的因素。我们这位“智力异常丰沛”的哲学家，此时充分表现出他惊人的学习能力。

1807年7月，他到科塔补习古典语文，在短短的半年内，获得教授们众口称誉，一致预料他“将会成为出色的古典文学学者”。后来，由于他在公开场合公然讥评某位教授，传到这位教授耳中，教授气愤之余，就利用私人关系，唆使叔本华的老师停止补习。在这种情形下，叔本华为维护个人荣誉，最终提前离开科塔前往魏玛。

在魏玛，叔本华并没有和母亲住在一起，而是另租房子，他在这里心无旁骛，又埋首书中两年，取得大学旁听学历，然后进入格丁根大学，后转到柏林大学。

这六年间，他狂热地学习，他的脑子成了知识的大杂烩，叔本华成了最渊博的作家。语言、文学方面他最拿手，从他的作品对古典语言文化的一再推崇，我们不难推断，他的希腊文、拉丁文造诣高深，他的英语，简直让英国人误以为他是老乡。他听课时有记笔记的习惯，然后再整理，同时附注自己的批评，一丝不苟，再加上独特的个性和见解，从不人云亦云、盲从附和。如果教授和他的意见不相同，

他会立即不客气地指出他们的错误，他的哲学系统就是这样逐渐树立起来的。

难怪叔本华曾经自豪地说："这就是我能够有权威、很光荣地讨论一切的原因。人类的问题不能单独研究，一定要和世界的关系联系起来研究——像我这样，把小宇宙和大宇宙联合起来。"

这是一个奇异的哲学坯子。以叔本华家的财富，他原本可以像花花公子一样，流连歌台舞榭，沉迷脂粉丛中，尽情享受，商业环境也尽是这样的机会，他却偏偏选择学术研究；以叔本华横溢的才华，钻研任何学科，都可崭露头角，光耀门楣，他却唯独爱上哲学，终生"无母、无妻、无子、无家"，千秋万世赢得"忧郁、多疑、孤独、暴躁、厌世、悲观、愤世嫉俗、仇视轻蔑女人、诽谤爱情"的名声。这一切的一切，岂非天意?

叔本华与众不同的性格，世所罕见。一般研究者都认为叔本华愤世嫉俗的怪僻性格和悲观的哲学，是由于他的著作未能为世人所了解和接受，失望之余而产生的变态心理。但是他特异的性格来自天性，至少按照叔本华自己的解释应是如此，他说过"性格遗传自父亲"。叔本华的父亲个性暴躁、刚愎，他也如此。他的父亲崇尚自由独立，因普鲁士进袭格但斯克，不惜损失十分之一的财产，迁居汉堡，叔本华一生也始终坚守他心目中的真理。

叔本华转到柏林大学，本来是受到费希特的感召，希望能从他那里汲取哲学的精华，但他失望了。叔本华素来就喜欢条理清晰、合乎逻辑的文章，所以对费希特神秘的巧辩和傲慢的态度大为反感。他虽然不佩服费希特，但仍然继续听讲，他一心一意地寻找费希特的错处，与之争辩。他的笔记，充满了尖酸刻薄的批评。

就这样，叔本华感觉柏林大学不是他修取学位的地方，他的博士论文是送到耶拿大学评审的。《论充足理由律的四种根源》一文讨论世界事物的因果关系。他主张，因果观念不是建立在一个单独的公理，或者一个简单、必然的真理上，它的来源极其复杂，归纳起来，可分为四类。第一是“现象”，即感官的对象。第二是“理智”。第三是在时间、空间支配下的“存在”。第四是人类的“意志”。读者阅读此论文时，不难察觉出叔本华的全部哲学系统，此时已经奠定扎实的基础了。

这本书出版后，叔本华回到魏玛，并送给母亲这本著作，他母亲不仅不感兴趣，反而讥诮说，他的书根本卖不出去。叔本华也不甘示弱地反唇相讥：“你的著作，连堆破烂儿的屋子都不藏一本的时候，我的著作还会有人读它。”彼此针锋相对，争吵愈烈，最后，母亲气愤地把他推到楼梯下，于是我们的哲学家尖刻地对他母亲说的她只会因为有这个儿子而留名后世这些话，果然都应验了。

1814年夏，他离开魏玛，到德累斯顿住下来。因为那里交际太频繁，当然也为了逃避“女演员的诱惑”，他就此永远离开了他的母亲，虽然母亲此后又活了二十四年，但直到他母亲的晚年，彼此才恢复通信。

叔本华在他的著作中，几乎把女人批评得“体无完肤”，但他还是有过一次如痴如狂的恋爱，若非他及时挥起慧剑斩断情丝，叔本华的后半生恐将完全改变。那个令他疯狂的女人，是当时宫廷戏院最有名的女演员，名叫“卡罗琳·耶格曼”，她长得娇小白皙，曾经是魏玛公爵的情妇。叔本华认识她的时候，公爵已去世。

叔本华离开魏玛之前，开始和歌德有了比较密切的交往。这两位名垂千古照耀世界文坛、哲学界的巨星，似乎都有洞察英才的慧眼。

叔本华平素自视甚高，许多名家学者都被他批评得一无是处，唯独敬爱歌德，只要歌德飘逸的风姿出现在他家的客厅，叔本华整个心神立刻就会被吸引。歌德对这位年轻的哲学家也非常器重，在耶拿，有一则故事可以证明。

某一天有一个聚会，大家围着一张茶几闲聊，唯独这位年轻的哲学博士，独自退到窗边，神情很肃穆地在沉思，几个女孩子便开叔本华的玩笑，歌德刚好走进来，问大家有什么好笑的事情，众人一齐指着叔本华，歌德责备道："不要取笑这位少年，将来他会比我们都更了不起。"

长期的孤独和抑郁让他的性格越来越暴躁和乖僻了，他常被恐惧和邪恶的幻想所困扰。他在睡觉时身边放着实弹手枪，他更不放心把自己的脑袋交给理发匠的剃刀。只要听到传染病的传言，他便吓得往外飞奔。在公共场所宴饮的时候，他都随身带着皮质杯子，以免被传染。他把票据藏在旧信封里，把金子藏在墨水瓶底下。

就学术研究的条件而言，叔本华是得天独厚的幸运儿，他继承了丰厚的遗产，不必为衣食奔波忧心，除了教两年书外，一生中再也不曾从事其他的职业。他天生又是"哲学坯子"，"从小就觉得自己属于整个世界，而不仅仅属于自己，既然自认为命中注定是为公共福祉而生活，平常的闲暇和自由，就不能独享了"，所以，他对财富和遗产，又有一套奇特的见解。他曾经写道：

> 我并不认为，留心处理既得遗产有什么不应该。因为一个没有生计忧虑的人，一开始就有这样多的钱，正可以无忧无虑地过真正独立的生活，这是解除人生穷困忧愁的特权，他可以从人类宿命般的奴隶生活中求得解放。唯有获得了这种好运气的人，从

降生之日起才是一个真正自由的人，因为他能够主宰时间，每天早上，他可以说“这一天是我的”。

遗产若能遇到一位有高尚品性的主人，便可发挥其最大效用，因为他能从事不同于一般“为糊口而生”的工作，这样就能各得其利，就他个人来说，虽有独享安逸生活的闲适心情，但他能创造对社会有价值的东西，能以百倍的代价来偿还对其他人的亏欠。

反之，假如一个人不能帮助别人，徒然接受遗产，便该遭到唾弃。所以，这种机会应当替天才保留，只有天才能够在艺术、哲学、文学方面表现他深刻的观察力。因此，这类人才迫切需要没有干扰的自由，他不仅欢迎寂寞，闲暇则更是他最大的幸福。

我们几乎可以确定，在叔本华决定以哲学为终身职业之日起，他就认为自己是天才，是杰出的哲学家。这种心理上的优越感，造成他孤独乖僻的个性，他蔑视“俗人”，拒绝世俗社交，深恐被凡俗的“恶德”所玷污：他瞧不起一般学者，认为他们只是为了牟利，只知道迎合世俗的要求，不是为学术而学术。这样的生活，也经常让叔本华内心感到寂寞和痛苦。但他自我勉励:

不要忘记你是一个哲学家，上苍叫你从事这种工作，切不可心有旁骛，也不要走别人的路子。要保持高尚的心志，培养超俗的见地，痛苦和失败也是必要的，正像一艘船，必须要有压舱货一般，否则，船就成了风的玩具，很容易倾覆。

痛苦是天才灵感的泉源。假如在生活中处处都能随心所欲，过得舒坦，莎士比亚、歌德的诗剧又怎么会诞生？柏拉图还会有哲学思想、康德还会有《纯粹理性批判》传世吗?

他的自负，使他极为重视个人声誉，他自信自己的成就应当凌驾黑格尔之流之上，事实上，他所得到的却是冷遇、漠视和被遗忘，在大发牢骚之余，又自我安慰道:

> 这种遗忘，证明我不配我的时代，或者我的时代不配我。在这两种情形之下，我只能保持缄默。在康德和我之间，根本就没有哲学，只有那些在大学里大言不惭的凡夫俗子，读这些拙劣的著作，真是浪费时间。我不想加入现在的哲学的争辩。人生过得很快，而了解得却很慢，因此，我不会活着看到自己赢得世俗的声誉。

叔本华虽然愤世嫉俗，但对人类并没有失去同情心。他很善于经营他的财产，到临终时，财产几乎增加了一倍。虽然他认为挥霍比贪婪更可恶，但生活中的叔本华却并不吝啬。许多贫苦的亲朋、穷困的邻居找他帮忙，他从不推辞，他还是德国“爱护动物”的提倡者。同时，叔本华的遗嘱中也指明，他的财产继承人是1848年革命后，组织救助“残废军人和孤儿寡妇”的协会。此外，用人和狗都得到一笔丰厚的财富。由此可见，叔本华宅心仁厚。

1854年，瓦格纳送他一部《尼伯龙根的指环》（瓦格纳伟大歌剧之一），并且称赞叔本华的音乐哲学。人们从各地来拜望他，1858年，他七十岁生日时，贺函从世界各地四面八方向他涌来。随着声誉日隆，他的为人也日渐和蔼可亲了。

他又活了两年，享受他迟到的盛誉。

1860年9月21日，叔本华起床洗完冷水浴后，独自坐着吃早餐时还好好的，一小时后，用人进来，发现他倚在沙发的一角，去世了。

每一次想到德国哲学家尼采的话，“我一生只喜欢读用血泪完成的著作”，就不能不让人联想到叔本华。尼采，这位在思想史上最受争议的思想巨人，这位曾自称哲学史将来会以“尼采以前，尼采以后”作为分水岭的狂人，这位认为自己和海涅是德语写作巅峰的人，在回顾自己的阅读经历时，提到最让他震撼的三本书是：

叔本华的《作为意志和表象的世界》、司汤达的《红与黑》、陀思妥耶夫斯基的《罪与罚》。

进入21世纪，人类纵然已经登陆月球，科技飞跃的美丽新世界，究竟带给人类多少幸福？寄托心灵的乌托邦近在眼前，还是遥不可及呢？这正是一个让人着迷又让人困惑的课题。

论女人

席勒[1]的《女人的品位》一诗，韵律和谐，对仗工整，动人心弦，是一篇很成熟的作品。但依我个人的看法，赞美女人最中肯、最得当的，当推朱伊[2]所写的几句话。他说：

> 没有女人，少年将失去扶持的力量；中年失去欢乐；老年失去安慰。

拜伦在他的剧作《萨丹那帕露斯》中也曾有几句感伤的道白：

> 在人类呱呱坠地之始，就必须靠女人的乳房才能生长，婴儿的牙牙学语也是女人口授，我们最初的眼泪，女人给我们拭去，我们最后的一口气，也在女人的身畔吐出。

以上两者的话语，都真切、具体、传神地道出女人的价值所在。

事实很明显，就女人的外观和内在精神言之，她们是不能胜任肉体上的剧烈劳动的，就因为她们在行动上无法承担“人生的债务”，所以，造物主特别安排一些受苦受难的事情加在女人身上，以求补偿，诸如分娩的痛苦、对子女的照顾、对丈夫的服从等等。

很微妙的是，女人对丈夫往往有一种高度的忍耐力。女人很少表现强烈的悲哀、欢喜和其他强烈的力量，所以她们的生活在本质上来说，无所谓比男人幸福或不幸，她们只是冀求恬静、平稳地度过一生。

女人最适于担任养育婴儿及教育孩童的工作，为什么呢？因为女人本身就像个小孩，既愚蠢又浅见。一言以蔽之，她们的思想介于成年男子和小孩之间。一个少女能够一年到头成天和小孩儿一起唱歌、跳舞、嬉戏，打发岁月。如果换个男人，即使他能耐下心来做这种事，但请大家试着想象看看，其场面将是如何？

造物者似乎把戏剧中所谓的“惊人效果”应用在年轻女孩身上。造化给她们的财富只是短短几年的美丽，赐予她们暂时的丰满和魅力，甚至透支她们此后所有的姿色。所以，在这短暂的几年间，她们可以掳获男人的感情，叫男人承诺对她们的照顾，一直到死为止。

因为欲使男人动心以至承诺，光凭成熟的理性还不能确保有效。因此，上苍创造女人也和创造万物一般，采用经济的手段，只是在生存必需时才赋予她（它）们需用的武器或器械。雌蚁在交尾之后，就失去翅膀，因为翅膀已经多余，并且对产卵和抚养还是一种危险。同样，在生下几个小孩之后，一个女人通常也失去了美丽和娇艳。

正由于这种情况，在年轻小姐的心中，家务、女红只是次要的工作，甚至当作游戏看待。她们唯一所思虑的，不外是如何恋爱，如何掳获男人，以及与此有关的事情而已，如化妆、跳舞等，就是为了这个目的。

宇宙中的万事万物，越是优秀，越是高等，他们达到成熟的时间就来得越迟。男人在二十八岁以前，理智和精神能力成熟的并不多见，女子却在十八九岁便届成熟期。虽称“成熟”，但在理性方面十分薄弱，所以，女人终其一生也只能像个小孩，她们往往只看到眼前的事情，执着于现实，其思维仅及皮相而不能深入，不重视大问题，只喜欢那些鸡毛蒜皮的小事。

人，不像一般动物只生存在“现在”，人类有理性，靠着它，由检讨过去而瞻望未来。人类有远见、悬念及忧闷等，都是因理性而发。因为女人的理性非常薄弱，因此对女人来说，由理性所带来的利与弊，也远较男性为少。女人是精神上的近视者，她们直觉的理解力，对周身事物的观察力非常敏锐，但远距离的东西则无法入目，所以，凡是不在她们的视界中出现的，不管是有关过去的，还是有关未来

的，她们都漠不关心，无动于衷。男人也有这种现象，但总不如女性来得普遍，而且她们严重的程度，有的几近疯狂。

女人的浪费癖就是来自这种心理，在她们的观念中，赚钱是男人的本分，而尽可能花完它（在丈夫未离世前或过世后），是她们应尽的义务。尤其是，丈夫为了家庭生计把薪俸转交她们后，更增强了她们这种信念。

上述的做法和观念，当然有许多弊端，但也有一些优点，因为女人是生活于现实，所以她们很了解及时行乐的道理，女人眼看着整日辛劳的丈夫，心里难免有所不忍，为了调剂丈夫的身心，在必要的场合会设法给丈夫种种慰藉，增加生活的情趣。

古日耳曼人的风俗，每当男人遭遇困难之际，往往向妇女移樽就教，此事无可非议。

为什么？因为女人对事物的理解方法和男人截然不同，最显著的一点是，她们眼中只有切近的事物，做起事来总是选择达到目的地最便捷的路径。

而男人，对眼前的事物，起先是毫不在意，匆匆一瞥，但思前想后，绕了几个圈子，最后的结论，重点仍在眼前的事物上。

加之，大抵说来，女人较冷静，不犹疑，对事物的见解，只就存在的事实来分析，思考单纯，不会被那些纷然杂陈的思想所扰乱。

男人则不然，一激动起来，往往把存在的事物加以想象或扩大，结果不是小事化大，就是钻进牛角尖。

女人比男人更具怜悯之心，因此，对那些不幸的人，容易表现出仁爱和同情的言行。但由于现实的心理，女人的正义感、诚实、正直

等德性，却比男人更拙劣。这是因为女人理性薄弱，所以只有现实、具体、直接的东西能在她们身上发生力量，对与之相反的抽象思想、常用的格言以及那些有关过去、未来或遥远的事事物物，女人根本无暇去顾及，也不愿去想它。

故此，她们先天上虽具备那些德性，却无法发挥展开。就这方面来说，女人足可与有肝脏而缺胆囊的生物相比拟。（请参阅叔本华《道德的基础》第17节。）

我们发现，女人最大的缺陷——不正。这个缺陷也是由于理性欠成熟而导致的，女人是弱者，没有雄健的力量，造物者就赋予她们一种法宝——“狡计”，使她们赖以生存。她们先天上就有诡谲、虚伪的本能，这是上苍的巧妙安排，正如狮子有锐爪和利齿、象有牙、牛有角、乌贼有墨汁一样，造物者使男人具有强壮的体魄和理性，对女人也赋予防卫武装的力量——佯装的力量。

虚伪和佯装，是女人的天性，即使是贤女和愚妇也没有太大的差别。所以，她们便尽量利用机会，运用这种力量，这也和上述动物受到攻击时使用它的武器一般，是天经地义，顺理成章的事。在某种程度内，她们觉得如同在行使自己的权利一般。所以，绝对诚实、丝毫不虚伪的女人难得一见。正因为如此，女人对他人的虚伪和佯装极容易察觉出来。

因此，我们还是不要以虚伪对待女人才是上策。因为女人有这个根本缺陷，因之虚伪、不贞、背信、忘恩等毛病随之而来，法庭上的“伪证”，女人就远比男人多。所以，女人的发誓赌咒之类的事情，其真实性到底如何，实在得推敲推敲。我们不是经常听到一些丰衣足食的贵妇人，在店铺中竟顺手牵羊地干起三只手的行径吗?

为了人类的繁殖，为了预防种族的退化，年轻、强壮、俊美的男性，被造物主呼之而出。这种自然而牢不可破的意志，表现在女人的激情上。

自古以来，这种法则始终凌驾其他一切的法则，所以，男人的权利若和它相抵触，势必遭殃，在"一见钟情"的一刹那，他的所言所行就要支离破碎。因为，女人在她们秘密的、潜意识的、不形之于外的、与生俱有的道德中，就是这样宣称的：

> 我们女人对只为个体图利、妄图霸占种族权利的男人有欺骗的权利。种族的构成和幸福，系于我们生育的下一代，全赖我们女人的养育和照顾。我们本着良心去尽我们的义务吧！

女人对这最高原则，不只是抽象的意识，还潜藏表现具体事实的意识，所以机会来临时，除以行为表现外，再也没有任何方法了。她们这样做的时候，其内心比我们所推想的更平静，因为在她们内心深处，已意识到种族的权利远比个体为大，也更该为种族尽义务，虽然个体的义务受到损害。（请参照《性爱的形而上学》）

总之，女人只是为种族的繁殖而生存，她们的天性也完全针对此点而发，所以，她们情愿为种族而牺牲个体，她们的思维也偏重于种族方面的事情。同时，也因此而在她们的性情和行为上，赋予某种轻佻的色彩，授予和男人完全不同的倾向。这在结婚生活中经常可发现，不，几乎通常所说的夫妇不和谐，都是肇因于此。

男人和男人间可以漫不经心地相处，女人则似乎生来就彼此相互敌视。商场中所谓同行相嫉的心理，在男人来说，只是在某种特殊的情形下才会发生嫌隙，而女人则有一种独霸市场的心理，她们所憎恶

的对象包括所有的同性，连在路上相遇，也好像教皇党徒碰到保王党徒一样，彼此怒目相向，彼此忌恨甚深。

对初次见面的朋友，男人大半都很爽朗，女人则充满矫饰做作，所以，那时她们之间的客套话和奉承话，听来就比男人们要滑稽多了。还有，男人们当着晚辈或下属的面，尚能保持若干的客套和人情味交谈，高贵的妇女，和身份较低贱的女人谈话，态度大抵都很倨傲（不是她们的婢女，也是这种高高在上的态度），大有不屑与之一谈的神气。

这大概是由于女人在阶级上远比男人更不固定，变化较快，也容易消失的缘故。此外，男人所思虑的范围大，杂事也多，而女人则只有一桩事情思虑，即如何掳获男人的心，对其他事情都认为无足轻重，而毫不介意。还有，因为她们的“工作”性质非常接近，所以在同性间希望以阶级来区别，借以炫耀自己身份的高贵。

唯有理性被性欲所蒙蔽的男人，才会以“美丽的天使”这个名衔赠给那矮小、窄肩、肥臀、短腿的女人，因为女性的美感实际上只存在于性欲之中。与其称她们美丽，倒不如说，她们毫无美感更恰当。不论是对音乐、诗歌还是对美术，她们都没有任何真实的感受。也许她们会做出一副认真鉴赏、十分内行的神态，那也不过是为了迁就他人的一种幌子罢了。

总之，女人对上述事情，不可能以纯粹的客观态度介入，依我个人的见解，其来由是这样的：男人对任何事物都是凭理性或智慧，努力去理解它们或亲自去征服它们，而女人不论处任何时地，都是透过丈夫的关系，间接支配一切，所以她们具有一种支配丈夫的力量。她们天生就有一种根深蒂固的观念：一切以掳获丈夫为主。

女人表现出关心他事的态度，实际上，那只是伪装，是达到目的的迂回战术，说到底不过是模仿或献媚而已。鲁索在写给达朗贝尔[3]的信中曾说道：

> 一般，女人对任何艺术都没有真正的热爱，也没有真正的理解，同时她们对艺术也没有一点儿天分。

此语确实不差。

例如在音乐会或歌剧院等场合，我们仔细观察妇女们的“欣赏”态度，即使是对最伟大的杰作，即使是演唱到最精彩的时候，她们仍然像小孩子似的，叽叽喳喳的，不知讨论些什么名堂。听说古希腊人曾有禁止妇女观剧之规定，此举果是属实，那倒是千该万该的，最少可让我们在剧院中不受打扰，能专心享受演出。

我们现在很有必要在“妇女在教会中宜肃静”（《新约·哥林多前书》16：24）的规条之后再附加一条，以大字书写于布幕上：

> 妇女在剧院中宜肃静。

我们不能对女人期望太多，就以美术来说吧。在绘画的技法上，男女同样适合，但有史以来，即使最卓越的女人也从未在美术方面产生任何一件真正伟大或富有独创力的成就，在其他方面，也从未给世界留下任何具有永恒价值的贡献。

女人们看来对绘画是那么热衷，为什么不能产生杰作呢？

“精神的客观化”是绘画的一大要素，而女性事事陷入主观，由于这个缺陷，所以一般妇女对绘画都没有真实的感受力，连这基本条件都欠缺，自然不会有多大的成就。三百年前的哈尔德[4]在他的名著

《对科学的头脑试验》一书中，就曾下过这样的断言："女人缺少任何高等的能力。"除了少数的例外，这是不容否认的事实。

大体看来，女人实在是平凡俗气得很，她们一辈子都不能摆脱俗不可耐的环境和生活。正因为如此，妻子与丈夫共有身份和称号，是极不合理的社会制度。如让她们指挥调配，由于女人的虚荣心，会不断地给男人刺激，这是酿成近代社会腐败的一大原因。

妇女在社会中究竟应站在何种地位最为恰当？拿破仑一世曾说："女人无阶级。"我们不妨以此为圭臬。舍夫茨别利[5]的见解也很正确。他说：

> 女人虽是为了男性的弱点和愚蠢而产生，但和男人的理性全无关系。男女之间，只有表面的同感，实则在精神、感情、性格诸方面绝少相同。

女人毕竟是女人，她们永远都落在男人后头。所以，我们对女性的弱点只有睁一眼闭一眼，装糊涂，不必太认真。但对她们太过尊敬，也未免显得可笑，在她们看来，我们是在自贬身价。

混沌初开，人类划分为二，那个时候，就不是真正的"等分"，只是区别为"积极"和"消极"而已，不但质如此，量亦如此。

古希腊、古罗马人及东方民族，他们对女人的认识就比我们正确得多，他们给予妇女的地位，也远比我们恰当。女性崇拜主义是基督教和日耳曼民族丰富感情的产物：它也是把感情、本能与意志高举在意志之上的浪漫主义运动的起因，这种愚不可及的女性崇拜，往往使人联想起印度教"圣城"贝拿勒斯（今称瓦拉纳西）的神猿，当这只猴子知道自己被视为神圣而挂上"禁止杀伤"的招牌时，它就为所欲为地横行起来。女人的横行霸道与任性，似乎尤有过之。

西方诸国给予女性的地位——尤其所谓“淑女”，实是大错特错。自古以来都是屈居人下的女人，绝不是我们所应尊敬和崇拜的对象，因为她们本身的条件，和男性享受同样的权利，不能相衬，更不该享有特权。否则，必发生不可收拾的后果。我们指定给妇女相当的地位，不但会引出亚洲人民来看笑话，古希腊、古罗马人若泉下有知，也必会嗤笑我们的下智，但愿“淑女”一词从此变成遗迹。若如此，我相信不论在社会或政治上，都将会带来无法计数的利益。

由于“淑女”的存在，使欧洲绝大部分的女性（身份较低的女人），比东方女人的遭遇更不幸。此类“淑女”完全没有存在的价值，当然主妇及那些将成为主妇的少女，仍旧非需要她们不可，对后者，我们要好好地教育，不让她们骄傲自大，而是具有服从的美德，能够适应家族生活。

拜伦说：

> 古希腊妇女的生活状态，是一个很好的借镜。男人能够充足地供给她们衣食，使她们不致抛头露面到社会上去谋生，且能专心一意照顾家庭。她们都得接受充分的宗教教育，诗与政治理论等书籍，不读也无关紧要，只须阅读有关“敬神”及“烹调”的书籍即可。闲暇时，或绘画，或跳舞，或抚琴唱歌，偶尔弄些园艺或下田耕作。伊庇鲁斯的妇女可以修筑出一条非常漂亮的道路来，我们现在的女人有什么理由不做那些砍枯草挤牛奶之类的轻便工作？

欧洲的结婚法认为妇女应与男人取得同等地位，这种措施出发点就错了。欧洲一夫一妻的制度，无异减少一半男人的权利，而增加他们一倍的义务。严格地说，若法律给予女人和男人相等的权利，就应该赋予她们和男人相同的理性。法律违反大自然的原则，对女人愈是

尊敬，赋予的权利愈多，能享受到这些特权的妇女人数就愈少，剥夺了多数妇女的自然权利。

为什么会造成这种现象呢?

因为一夫一妻的制度和随之而来的结婚法，以男女平等为基础，而给妇女带来反自然的地位和方便，男人结婚后势必要做很大的牺牲，因此，一些聪明而深思熟虑的男人，面对结婚，往往感到犹疑踌躇，逡巡不前。这样一来，能结婚的女人大为减少，社会上就产生大量失去扶助的怨女。这些女人，出身名门或上流社会的，就成为养尊处优的老处女；下层阶级的女人，则只有找些粗重的工作赖以维生，等而下之者，则流入花街柳巷，过着卖笑的生活。

后者说来虽是很不光彩、不体面的职业，但从世态的某一方面来说，她们是满足男性不可或缺的一层阶级，同时她们对那些已经拥有丈夫和期待嫁人的幸运女人，也有一种特殊的保护作用——避免受到男人的诱惑或摧残。

目前在伦教的卖春妇估计达八万人，这些女人，不正是一夫一妻制度下最不幸的牺牲者?

她们不正是一夫一妻主义祭坛的供品?

这些陷于不幸境遇的女人，和欧洲矫饰傲慢的“淑女”正成了鲜明强烈的对比。所以，为全体女性着想，一夫多妻制度，对女性反而比较有利。退一步说，假如妻子罹患慢性疾病，或不幸竟不能怀孕。

这种情形下，我们有什么理由不同意丈夫娶妾?摩门教之所以能赢得众多信徒的皈依，就是因废除反自然的一夫一妻制而获得大众的

共鸣。况且，把不自然的权利赋予女人，也让她们肩负不自然的义务，违背此义务会给妇女带来不幸。

大多数男人为确保妻子及子女的生活与前途，对财产或阶级常有所顾虑，所以若没有附带相当的条件，不足以怂恿男人结婚，此条件说来也很正当合理，那就是要女人放弃由结婚所得来的不适当的权利，如此才能构成安详平和的社会。习俗为害非浅，若要反抗传统习惯，必要付出相当的代价，女人若不愿同意这些条件，那么，她们只好和自己所嫌弃的男子结合，如若不然，就只有冒险当一辈子老处女了。

因为女人结婚的适龄期非常短暂。

有关一夫一妻制的问题，托马修斯[6]曾发表一篇《蓄妾论》，颇有一读的价值。他说，蓄妾的办法在所有文明国家中都存在着，在马丁·路德的宗教革命前，一直都为时代所默许，甚至在某种程度内连法律也承认。它并没什么不名誉的地方。此制度之所以突然销声匿迹，纯因路德的宗教革命。但此制度的废除，却是承认僧侣结婚的前奏。旧教方面也亦步亦趋，不落人后。

关于一夫多妻制的是是非非，我们没有多加议论的必要，这是到处都存在的铁的事实，问题只是应该如何加以调整而已。那里到底有没有真正实行一夫一妻制？男人中的大部分，虽是暂时性的，但却是经常的，不是都过着一夫多妻的生活吗？可见所有的男人都需要多数的女人，所以，照顾多数的女性是男人的自由，甚至可说是男人的义务，这是再正当不过的事情。

如此这般，应该把女人拉回到她们自然而正当的立足地，回复从属的地位。欧洲文明和基督教、日耳曼的愚劣产物，滑稽的要求被尊

敬和被崇拜的所谓“淑女”，果能从这世界销声匿迹，而只有真正的“女人”存在，我相信今日欧洲中充满不幸的女人，必将完全绝迹。

在印度，不论什么女人，都不是独立的，由《摩奴法典》第5章第148节来看，女人也是居于“在家从父，出嫁从夫，夫死从子”的地位。寡妇殉夫自焚，这风俗当然未免太惨无人道，但丈夫为了子女，以职业自慰，一生中千辛万苦所挣得的产业，死后却被寡妇和其情夫共同荡尽，这岂非也太残忍?

中庸之道，才是幸福的。

不论人或动物，原始的母爱，纯粹是本能，因而子女肉体上的补助若不需要时，此爱情就消失了，此后，所表现的是以习惯和理性做基础的母爱，取代那原始的本能，但这样的爱，往往不再出现，尤其是在母亲不爱他丈夫的时候。父子之间的爱情，则大异其趣，具有持续耐久的性质，这是因为子女是父亲自我的再认，因此，有形而上的起源。

地球上几乎所有的新旧民族，财产都只是传给男孩，只有欧罗巴是唯一例外，但贵族又自不同。丈夫长期辛勤劳苦所获得的财产，一落入女人之手，由于她们的无知，在极短的时间中，便浪费殆尽，这虽是极不体面的事，却屡见不鲜。这一点，应该从限制妇女的财产继承权着手，来预为防范。

依我所见，女人，不论寡妇或闺阁少女，都不能赋予她们土地或资本的继承权，只能够允许她们继承相当于所有资产的利息。这才是最好的制度，但这也是在完全没有男性继承者的情形下才行此办法。取得财产的是男人，不是女人，因此女人绝对没有“占有财产”和“管理财产”的资格。

女人所获得的财产，如资本、土地、房子等，不能让她们自由处置，应设个“财产监护人”，而且，女人不论在任何情况下，都没有理由、资格当子女的“财产监护人”。有的场合女人的虚荣心也许不比男子大，但她们全都是倾向于物质方面，如美容、浮华、炫耀、虚饰等，所以，社交界成了她们最喜欢参与的天地，这也是由于她们理性的薄弱，而使之倾向于浪费。

古希腊人说得好：

> 大体来说，女人生来就是浪费的。男人的虚荣心恰好相反，大都属于非物质的理解力、博学、勇气等方面。

亚里士多德在其《政治论》第2卷第9章中，曾就上述诸事详加讨论。他说，斯巴达妇女因为具有“遗产”及“陪嫁金”的继承权利，及其他太多的自由，唯其被允许的范围太过广泛，因此，给斯巴达带来很大的不利，也促使斯巴达没落。

从较近的事实来看，法国自路易十三以来，妇女势力渐大，对宫廷和政府的逐渐腐败糜烂，不是应负很大的责任吗？由宫廷中女人的奢靡浪费，带来政府的贪污腐败，由此腐败而引起法国的第一次革命，由第一次革命而导致以后所有的革命。

总之，这些都是欧洲“淑女”制度后果最鲜明的佐证。女人地位的错置是社会状态的根本缺陷，以此缺陷为中心，而波及其他所有的部分。

女人具有服从的天性，在这里我可再提出另一个佐证：年轻的女性本是逍遥自在、独立不羁的，这实际上违反女人的自然地位，但没多久，就要找个指挥统御自己的男士结合，这就是女人的要求支配

者。当她们年轻的时候，支配者是丈夫，年华老朽，则是听取忏悔的僧侣。

注释

[1] 席勒（1759—1805），与歌德同时代的文学家，代表作有《强盗》《华伦斯坦》等，去世时尚在46岁盛年，歌德为此哀伤不已。

[2] 朱伊（1764—1846），法国作家。

[3] 达朗贝尔（1717—1783），法国哲学家、数学家。

[4] 哈尔德（1520—1590），西班牙医学家和作家。

[5] 舍夫茨别利（1671—1713），英国哲学家。

[6] 托马修斯（1655—1728），德国启蒙运动之先驱。

关于思考

不管藏书多么丰富的图书馆，假如不加整顿、杂乱无章的话，它给我们的利益，还不如那些规模小、藏书少，但整理得条理井然、分类清楚的图书馆。同理，不管你胸中的知识如何渊博，如若不能反复思考、咀嚼消化，它的价值远逊于那些所知不多但能予以深思熟虑的知识。我们若将所学的知识消化吸收，变为己有，并且能够充分应用发挥的话，就必须经过思考的过程，把自己的知识在诸方面相结合，或是把你的真理和其他真理互相比较。当然，我们所能“深思熟虑”的东西，范围狭窄得很，它只局限于我们所熟知的事情，所以，我们必须不断求上进，不断学习。

读书或学习，我们可以随心所欲，爱读什么就读什么，爱学什么就学什么，但这里的所谓“思考”，可就不是这回事了，它像在风中煽火一般，必须始终不断地扇动，才能维持火焰不熄。思考时，必须要对思考的对象发生“兴趣”，不断刺激它，并且持之以衡、不可懈怠。思考兴趣发生的原因可分为两类：一是纯粹客观性的，一是主观性的。后者是在有关自我的事件时引发了思考的兴趣，前者是对宇宙万物产生兴趣。这一类人之所以思考，就如同我们的呼吸一般，纯属生理的自然现象，当然，这类人并不多见，连一般的所谓学者，真正在思考的，也少得可怜。

思考和读书在精神上的作用，可说是大异其趣，其距离之大，恐令人难以置信。本来人类的头脑就有个体差异，有的人喜爱读书，有的人迷于沉思，再加上前述的距离，这原有的差异，越发扩大起来。读书的时候，精神的一切活动全为书本所支配，随书本之喜而喜，随书本之忧而忧，这正如把印章盖在封蜡上一样，其喜怒哀乐的情绪，原不属于自己的精神所有。思考时则不然，在思考的瞬间，精神和外界完全隔绝，随着自己的思考而活动，它不像读书，被别人特定的思

想所控制，而是按照当事者的禀性和当时的心情，提供了一些数据和情绪而已。

所以，一天到晚沉浸在书中的人，他的精神弹力便消失殆尽，这就和长时期被重物所压的弹簧一般，它的弹力必定会消失的。你如果想做个没有个性没有思想的动物，去当个“蛀书虫”确是不二法门。大概说来，一般“博闻多识”的人，大都没有较佳的才慧，他们的著作不能成功，正是因为一味死读书的关系。这类人正如蒲柏[1]所云：“只是想做个读者，不想当作者。”

所谓“学者”是指那些成天研究书本的人；思想家、发明家、天才以及其他人类的“恩人”，则是直接去读“宇宙万物”。

严格说来，有根本思想的人才有真理和生命，为什么呢？因为我们只有对自己的根本思想才能真正彻底地理解，从书中阅读别人的思想，只是拾人牙慧而已。

经阅读后所了解的思想，好像考古学家从化石来推断上古植物一样，是各凭所据，从自己心中所涌出的思想，则犹似面对盛开的花朵来研究植物一般，科学而客观。

读书不过是自己思考的代用物而已。我们只能把书本当作“引绳”，阅读时依赖他人把自己的思想导向某方面。但话说回来，有很多书籍非但无益，还会引导我们走向邪路，如果轻易被它们诱惑的话，我们非陷入深渊歧途不可。所以，我们心中要有个“守护神”，靠他来指点迷津，引向正道。

这个守护神，只有能够正确思考的人才具备。就是说，唯有能自由而正当思索的人，才可发现精神上的康庄大道。所以，我们最好在思想的源泉停滞之时才去读书。思想源泉停滞，连最好的头脑也经常

有此现象。不如此，而手不释卷地孜孜勤读，把自己的思想放逐到僻静的角落，这对思想的圣灵实是罪过。这类人正如一些不得要领的绘画学徒，成天看着干枯的植物标本，或铜版雕刻的风景，而把大自然的景物置于脑后一样。

思考的人往往会发现一种现象：他搜肠刮肚，绞尽脑汁，经过长时间研究所获得的真理或见解，闲来不经意地翻开书本来看，原来这些论调，别人早已发掘到了。泄气？失望？大可不必。这个真理或见解是经过你自己的思考而获得的，其价值自非寻常可比。唯其如此，才更能证明该种真理或见解着实正确，它的理论才更能为大众所理解接受，如此一来，你就成了该真理的一员生力军，这个真理也成了人类思想体系的一支。并且，它不像一般读来的理论，只是浮光掠影而已，它在你的脑海中已根深蒂固，永远不会消逝。

自己思索的人，他的意见以后可能被举为权威的例证。这时候的“权威”和一般书籍哲学家所据以为信的“权威”，情形不同。前者的意见和他自身有着强有力的联结；后者不过是搜集整理归纳别人的意见。它就好像是用一些不知名的材料所做成的自动木偶一样，而前者与之相比，则是个活生生的生人，它是从外界在“思考之心”内种下胚胎，经过受胎、妊娠、分娩等过程而产生出来的。

靠着学习得来的真理，就好像义手、义脚、义齿或蜡制鼻子及利用皮肤移植术等，附着在身体的器官一样——也许还不如它们来得逼真。而自己所思索得来的真理，则好像自然的身体四肢，确确实实为自己所有。哲学家和一般学者的最大分别就在这里。正因为这点差别，他们在精神上的收获也大异其趣。哲学家有如一个画师以正确的光影、适当的比例、调和的色彩，画出一幅动人的杰作。而学者呢？

他只是把各种色料加以系统的排列而已，它酷似一个大的调色板，既无变化也不调和，更没有丝毫意味。

读书意味着，只是利用别人的头脑来取代自己的头脑。自己思考出来的东西，尽管它不见得严密紧凑，但总是个有脉络可寻的总体，我们可依赖它向某种体系展开，比起看书吸收他人的思想，可说是利多害少。

为什么呢？因为后者的思想是从各种形形色色的精神而得来的，属于别人的体系、别人的色彩。他不能像自己思考的人那样，已把自己的知识、个性、见解等融合成一个总体。他的脑子里三教九流、诸子百家的思想纷然杂陈，显得混乱不堪，这种思想过度拥挤的状态，攫夺了一个人的正确观察力，也使人失去主见，并且很可能导致精神秩序的紊乱。这种现象，我们几乎在所有的学者身上都可发现。

所以，在健全的理解力和正当的批判力等方面来说，这类人远不如那些所学无几的人。后者虽说是胸无点墨，但靠着经验、阅历以及零碎的阅读，把所学得的一点儿知识，和自己的思想融合，或在自己的思想下臣服，有主见，有判断力。

其实，学术性的思想家做法也不外如此，只不过他们的尺度较大，比较有深度而已。思想家要用到许多知识，所以非多读不可，但他们精神力极强，能把所有的东西克服或同化，融进他们的思想体系内。因此，他们的见闻觉知的规模虽是愈来愈大，但已做到有机的关联，全部隶属于自己的思想总体系了。这种场合，这些思想家的固有思想，就如同风琴的低音主调，任何时刻都支配一切，绝对不会被其他音调所压制。而在那些知识大杂烩的头脑中，好似一支曲子掺进很多杂音，它的基本调久久找寻不出来。

以读书终其一生的人，他的知识完全是从书本汲取而来，他们有如阅读了许多山水、游记之类的书籍，对某地或某国的知识虽可粗枝大叶地说出来，但是甲地和乙地是如何联络的，人文、物产、习俗又是如何等等，则说不上来。反之，以思考终其一生的人，就像土生土长的父老，一打开话匣子就把本地事事物物的来龙去脉，以及各种事实或传说和事物的总体关系等，如数家珍般道出来。

一般的“书籍哲学家”，如同历史的研究者；自己思考的人，犹如事实的目击者。后者，不论对任何事情都是靠他切身的经验直接领会理解而来，绝不会人云亦云。所以，思想家在根本上是一致的，只是因立足点不同而互有差异。但他们都是把握客观原则的，如果事件本身未使立足点发生任何变化，他们的见解则毫无不同。我们往往可经验到：某些自觉太过标新立异的议论，踌躇再三才把它公之于众，到了后来，在古圣先贤的书籍中，赫然发现也有同样的见解，因而感到一种欣喜的惊愕。

书籍哲学家与此相反，他们所讨论的不外是，甲的说法如何，乙则有如何的看法，而丙又怎样提出商榷，然后才努力做些批评、比较的工作，这样追求事物的真理。他们很像写批评的历史著述家。例如，研究莱布尼茨[2]在某时期是否有斯宾诺莎派思想的存在。供给这些好事者的材料就是赫尔巴特[3]的《道德及自然法的解剖和说明》及《关于自由的书简》。做这类工作时，必要遍翻典籍，他们所下的苦功，恐怕任谁也会吃惊吧！反之，如果眼中只有事件，只要稍加思索，则立刻达到目的。但话说回来，坐而读也有它的好处，只要功夫深，总可达到你的目的，用思索的方法则不是这样。

思想和人一样，不是任何人都可让你随叫随到的，要看人家高不高兴，乐不乐意。思索某件事情，需要一切外在机缘和内在气氛都很

调和，只有这样思想才会自然喷涌出来。唯其如此，思想绝不是他们本来就有的东西。关于这点，我们可在思考自己利害得失的场合得到说明。当我们决定个人的利害事件时，常常刻意选个适当的时间和场所，静坐沉思，仔细分析理由或原因，再推究后果。

总之，无所不思，无所不想，但到最后，还是没有个决定。为什么呢？那是因为事不关己，关己则乱。这种场合，我们考察事件，往往不能安定，而转向其他事物方面去；加之对此事的嫌恶，也构成一个原因。所以，此时我们万不可勉强自己去思考，应等待，让思考的气氛自然涌上来。此种气氛，往往会唐突而且重复地到来。

不同的时间，不同的情境，给予事件的见解也完全不同。如此这般，各种思想徐徐而来，到最后就是所谓“决心的成熟”。成熟思想的路径为什么如此繁复呢？这是因为思考过程大都呈“分割”的状态，因此，以前所经验过的事事物物，逐渐出现在眼前，并且事物也逐渐明朗化，了解也更深刻，如此便能耐心去思想，当初的嫌恶也因此消失了。

理论方面的思考也是如此，也是一定要等待良好时间的到来，再说，任你再好的头脑，并不是所有的时间都是适于思考的。因此，我们最好能利用思索以外的时间来读书。读书，正如上面所述，是思考的代用物，而且，此中还有许许多多别人替我们想出来的、和我们不同的方法，可以供给我们精神材料。

读书的性质是如此，所以我们不必要读太多的书，如若不然，精神习惯于代用物，将会忘却事物的本身，总是踏着人家已经开拓的道路，而忘却走自己的思考道路。再说，经常耽于书卷中，眼睛就脱离了现实世界，而思考的机缘和气氛，由书本所启发的次数远不如现实

世界多，因为现实世界和眼前的事物，具有刺激思考的强劲原始力，是思考精神的最佳对象，最容易促成此种精神活动。

从这一事实来看，说我们可从著述中鉴别出谁是思想家，谁是书籍哲学家，一点儿也不奇怪。很明显，前者真挚、直接、原始，所有的思想和表现都具有独立的特征；后者与此相反，他们只是拾人牙慧，承袭他人的概念，就像把人家盖过的图章再盖一次一样，既缺乏力量，也模糊不清。而且，他们的文体是由传统的陈词滥调和流行语句组织而成的，这情形，恰似因为自己的国家不能铸造货币，而以他国的货币流通的国家一般。

经验和读书一样，不能替代思考。纯粹的经验和思考间的关系，如同食物之于消化的关系。如果“经验”自夸地说，它的发现，才能促进人智力的发展，这就像嘴巴自夸身体的存续完全是由于它的工作一样的可笑。

具有真正能力的头脑，他们的“确定”和“明晰”实在是常人所不能及的，这类人的头脑，时时刻刻都有一种确定明晰的表达欲望。不论通过诗、散文或音乐莫不如此。普通凡人则不一样，据此我们可立刻辨识作者头脑的能与不能。

第一流作家的精神特征是，他们的一切判断都是直接的。他们所产生出来的作品，也都是自己思考的结果，发表之后，不论在任何场合，谁都能认定是一流作品。因而他们在精神领域中，如同诸侯一样是直属于帝国的，其他的作家只是站在陪臣的位置。

因此，真正敏于思索的人，在精神王国中，等于一国之君，具有至高无上的权威，他的判断如同君主的圣谕，他的话就是权威——君

主是不接受他人的命令，也不认识其他权威的。反之，局限于世俗流行的诸种意见的凡俗作家，像默从法律和命令的平民一样。

有些人每每爱引用权威者的词句，来争论某种事件，以取代自己贫乏的理解和见识。笔战中引出他们的东西，像取得莫大的靠山似的，莫名其妙地雀跃欢呼。想来大概是受到塞涅卡[4]所说“与其批判，不如信任”这句话的影响。论战之际必须有防身和攻击的武器，这类人既无思考力，又乏批判力，所以只好引用权威之言，“这也是出于对权威者的尊敬”，以为找到最好的护身符，振振有词、据之而辩，发出胜利的呼声。

现实世界中，不管举出多少理由来证明我们过得怎么怎么幸福、怎么怎么愉快，但事实上，我们只是在重力的影响下活动而已，战胜了它，才有幸福可言。但在思想的世界中，只有精神，没有肉体，也没有重力的法则，更不会为穷困所苦。所以，有优美丰饶心灵的人，在灵思来临的一刹那得到启示，其乐趣绝非俗世所能比拟。

思想浮现在眼前，如同你的恋人就在跟前一样，你决不会对恋人冷淡，我们也决不会忘记此思想。如果它们远离你而去，从心中消失时，则又是如何呢？即使最美好的思想，如果不及时把它写下，恐怕就此一去不回头，想找也找不到了。恋人也如此，如果不和她结婚的话，也有离我而去的危险。

对爱思考的人来说，世界不乏有价值的思想，但这些思想中，能够产生反跳或反射作用的，也就是说，此思想著述成书后能引起读者共鸣的，却不多见。

起初，人们思考那些真正有价值的东西，只是为自己着想。思想家可分成两类，一种是专为自己而思想，另一种是为他人而思想。前

者称为“自我思想家”，只有这类人才能认真地思考事情，所以他们才是真正的哲人，实际上，他们一生的快乐和幸福，也是在思想之中；后者可称为“诡辩派”，他们渴望人家称他们是“思想家”，他们的幸福不是在本身中，而是在他人的喜好中。换言之，他们只是热衷于投世俗之所好。另外还有一种人介乎两者之间，我们要看他全部的做法，才能判定他是属于那一类。

利希滕贝格[5]是第一类的典型；黑格尔很明显是第二类。

生存问题——这个暧昧、多苦、须臾和梦幻般的问题，一旦认真研讨，恐怕所有的工作都得搁下了。实际上，除极少数的人外，一般人对这个问题都没有丝毫感悟，甚至尽量避开它，觉得与其讨论此问题，倒不如把这些心思用在和自己有切身关系的事情上。或者，仅取俗世哲学的一个体系，来满足大众。

想到这点，说“人是思考的生物”，实在很可疑，所谓“思考”，也有多种不同的解释。再往后，对人类的无思想、愚蠢，也不会引以为奇了。普通人智慧的视野，当然比起动物要来得辽阔，动物不能意识到过去和将来，只存在于“现在”中，但并不如一般人所想象的那般深远。

如果世界充满真正思考的人，我想，大概不会容许有那么多形形色色的噪音吧！然而，社会的每一个角落却充斥着令人心惊肉跳、毫无目的的噪音。造物者在创造人的时候，果能尽如我们所愿，实在不应该给我们安上耳朵，或者，至少能在我们耳里装置上空气不能通过的“覆皮”，像蝙蝠一样（关于这点，我实在非常羡慕蝙蝠）。但人类也和其他动物同样可悯。上苍造人的时候，早已算定只要具有足以维持生存的力量就够了。因此，不论昼夜，不管有没有人咨询，人的耳朵始终是开着的，那是为了便于向我们报告“迫害者的接近”。

注释

[1] 蒲柏（1688—1744），英国诗人，主张古典主义的审美原则，认为古希腊、古罗马的作品是艺术典范。

[2] 莱布尼茨（1646—1716），德国哲学家、数学家。

[3] 赫尔巴特（1776—1841），德国哲学家、教育家。

[4] 塞涅卡（约前4—后65），古罗马哲学家，晚期斯多亚学派主要代表之一，曾任暴君尼禄之师。

[5] 利希滕贝格（1742—1799），德国物理学家、哲学家。

读书与书籍

一

愚昧无知如果伴随着富豪巨贾，更加贬低了人的身价。穷人忙于操作，无暇读书也无暇思想，沦为无知，不足为怪。富人则不然，我们常见其中的无知者，恣情纵欲，醉生梦死，类似禽兽。他们本可做极有价值的事情，可惜不能善用财富和闲暇。

二

我们读书时，是别人在代替我们思想，我们只不过重复他的思想活动的过程而已，犹如儿童启蒙习字时，用笔按照教师以铅笔所写的笔画依样画葫芦一般。我们的思想活动在读书时被免除了一大部分。因此，我们暂不自行思索而拿书来读时，会觉得很轻松，然而在读书时，我们的头脑实际上成为别人思想的运动场了。

所以，读书愈多，或整天沉浸在书中的人，虽然可借此休养精神，但他的思维能力必将逐渐丧失，犹如时常骑马的人步行能力必定较差，道理相同。有许多学者就是这样，因读书太多而变得愚蠢。经常读书，有一点儿空闲就看书，这种做法比常做手工更会使精神麻痹，因为在做手工时还可以徜徉于自己的思想中。我们知道，一条弹簧久受外物的压迫，会失去弹性，我们的精神也是一样，如果经常受别人的思想的压力，也会失去弹性。又如，食物虽能滋养身体，但若吃得过多，反而伤胃乃至伤身；我们的"精神食粮"如果太多，也是有害无益的。

读书越多，留存在脑中的东西越少，两者适成反比。读书多，他的脑海就像一块密密麻麻、重重叠叠、涂抹再涂抹的黑板一样。读书而不思考，绝不会有心得，即使稍有印象，也浅薄而不生根，大抵在不久之后又淡忘丧失。以人的身体而论，我们所吃的东西只有五十分之一能被吸收，其余的东西，则因呼吸、蒸发等等作用而消耗殆尽，精神方面的营养亦同。

况且记录在纸上的思想，不过是像在沙上行走者的足迹而已，我们也许能看到他所走过的路径，如果我们想要知道他在路上看见些什么，就必须用我们自己的眼睛。

三

作家们各有擅长，例如雄辩、豪放、简洁、优雅、轻快、诙谐、精辟、纯朴、文采绚丽、表现大胆等等，然而，这些特点，并不是读他们的作品就可学得来的。如果我们自己天生就具有这些优点，也许可因读书而受到启发，发现自己的天赋。看别人的榜样而予以妥善应用，然后我们才能具有类似的优点。这样读书可教导我们如何发挥自己的天赋，也可借此培养写作能力，但必须以自己有这些禀赋为先决条件。否则，我们读书只能学得陈词滥调，别无利益，充其量不过是个浅薄的模仿者而已。

四

如同地层依次保存着古代的生物一样，图书馆的书架上也保存着历代的各种书籍。后者和前者一样，在当时也许洛阳纸贵，传诵一时，而现在早已犹如化石，了无生气，只有那些“文学的”考古学家在鉴赏而已。

五

据希罗多德[1]说，波斯国王泽尔士一世眼看着自己的百万雄师，想到百年之后竟没有一个人能幸免黄土一抔的厄运，感慨之余，不禁泫然泪下。我们再联想到，书局、出版社那么厚的图书目录中，十年之后，许多书籍将没有一本还为人所阅读时，岂不也要有泫然泪下的感觉？

六

文学的情形和人生毫无不同，不论任何角落，都可看到无数卑贱的人，像苍蝇似的充斥各处，危害社会。在文学中，也有无数的坏书，像蓬勃滋生的野草，伤害五谷，使它们枯死。他们原是为贪图金钱、谋求官职而写作，却使读者浪费时间、金钱和精神，使人们不能读好书，做高尚的事情。因此，坏书不但无益，而且危害甚大。大抵来说，目前十分之九的书籍是专以骗钱为目的的。为了这种目的，作者、评论家和出版商，不惜同流合污，狼狈为奸。

许多文人，非常可恶狡猾，他们不愿他人企求高尚的趣味和真正的修养，而很巧妙地引诱人来读时髦的新书，以期在交际场中有谈话的资料。如施宾德伦[2]、布维[3]及尤金·舒[4]等人都很能投机，名噪一时。这种为赚取稿费的作品，无时无地不存在，并且数量很多。这些书的读者真是可怜极了，他们以为读那些平庸作家的新作品是他们的义务，却不读古今中外的少数杰出作家的名著，仅仅知道他们的名姓而已——尤其那些每日出版的通俗刊物更是狡猾，使人浪费宝贵时光，以致无暇读真正有益修养的作品。

因此，我们读书之前应谨记“决不滥读”的原则，不滥读有方法可循，就是不论何时凡为大多数读者所欢迎的书，切勿贸然拿来读。例如正享盛名，或者在一年中发行了数版的书籍都是，不管它属于政治、宗教，还是小说、诗歌。你要知道，凡为愚者写作的人常会受大众欢迎。不如把宝贵的时间用来专读伟人已有定评的名著，只有这些书才是开卷有益的。

不读坏书，没有人会责难你，好书读得多，也不会引起非议。坏书有如毒药，足以伤害心神。因为一般人通常只读新出版的书，而无暇阅读前贤的睿智作品，所以连作者也仅停滞在流行思想的小范围中，我们的时代就这样在自己所设的泥泞中越陷越深了。

七

有许多书，专门介绍或评论古代的大思想家，一般人喜欢读这些书，却不读那些思想家的原著。他们只顾赶时髦，其余的一概不理会；又因“物以类聚”的道理，他们觉得现在庸人的浅薄无聊的话，比大人物的思想更容易理解，因此，古代名作难以入目。

我很幸运，在童年时就读到了施莱格尔[5]的美妙警句，以后也常奉为圭臬。

你要常读古书，读古人的原著；
复述他们的话，没有多大意义。

平凡的人，好像都是一个模子铸成的，太类似了；他们在同时期所产生的思想几乎完全一样，他们的意见也是那么庸俗。他们宁愿让大思想家的名著摆在书架上，但那些平庸文人所写的毫无价值的书，只要是新出版的，却争先恐后地阅读。太愚蠢了！

平凡作者所写的东西，像苍蝇似的天天出产，一般人只因为它们是油墨未干的新书而爱读之，真是愚不可及的事情。这些东西，在数年之后必遭淘汰，其实，在产生的当天就应当被摒弃才对，它只配做后人谈笑的资料。

无论什么时代，都有两种不同的文艺，似乎并行不悖。一种是真实的，另一种只不过是貌似的东西。前者成为不朽的文艺，作者纯粹为文学而写作，他们的创作严肃静默，然而非常缓慢。在欧洲1世纪中所产生的作品不过半打。另一类作者，文章是他们的衣食父母，但他

们却能狂奔疾驰，受旁观者的欢呼鼓噪，每年送出无数的作品。但在数年之后，不免令人发出疑问：他们的作品在哪里呢？他们以前那显赫一时的声誉在哪里呢？因此，我们可称后者为流动文艺，前者为持久的文艺。

八

买书又有读书的时间，这是最好的现象，但是一般人往往是买而不读，读而不精。

要求读书的人记住他所读过的一切东西，如同要求吃东西的人，把他所吃过的东西都保存吸收一样。在身体方面，人靠所吃的东西而生活；在精神方面，人靠所读的东西而生活，因此，变成他现在的样子。但是身体只能吸收相同性质的东西，同样的道理，任何读书人也仅能记住他所感兴趣的东西，也就是适合于他的思想体系或他的目的的东西。任何人当然都有他的目的，然而很少人能有类似思想体系的东西，没有思想体系的人，无论对什么事都不会有客观的兴趣，因此，这类人读书必定是徒劳无功，毫无心得。

温习乃研究之母。任何重要的书都要立即再读一遍，一则因再读时更能了解其所述各种事情之间的联系，知道其末尾，才能彻底理解其开端；再则因为读第二次时，在各处都会有与读第一次时不同的情状和心境，因此，所得的印象也就不同，此犹如在不同的照明中看一件东西一般。

作品是作者精神活动的精华，如果作者是一位非常伟大的人物，他的作品就常比他的生活有更丰富的内容，或者大体也能代替他的生活，或远超过它。平庸作家的著作，也可能是有益和有趣的，因为那也是他的精神活动的精华，是他一切思想和研究的成果。但他的生活际遇并不一定能使我们满意。因此，这类作家的作品，我们也不妨一

读。何况，高级的精神文化，往往会使我们渐渐达到另一种境地，从此可不必再依赖他人以寻求乐趣，书中自有无穷之乐。

没有别的事情能比读古人的名著更能给我们精神上的快乐。我们拿起一本这样的古书来，即使只读半小时，也会觉得无比轻松、愉快、清净、超逸，仿佛汲饮清冽的泉水似的舒适。个中原因，大概一由于古代语言优美，再则是因为作者的思想伟大和眼光深远，其作品虽历数千年，价值无损，我知道目前要学习古代语言已日渐困难，这种学习一旦停止，当然会有一种新文艺兴起，其内容是以前未曾有过的野蛮、浅薄和无价值。德语的情况更是如此。现在的德语还保有古代的若干优点，但很不幸的是，有许多无聊作家正在热心而有计划地滥用，使它渐渐成为贫乏、残废，甚至莫名其妙的语言。

文学界有两种历史：一种是政治的，一种是文学和艺术的。前者是意志的历史；后者是睿智的历史。前者的内容是可怕的，所写的无非是恐惧、患难、欺诈及恐怖的杀戮等等；后者的内容都是清新可喜的，即使在描写人的迷误之处时也是如此。这种历史的重要分枝是哲学史。哲学史实在是这种历史的基础低音，这种低音也传入其他的历史中。所以，哲学实在是最有势力的学问，然而它发挥作用却很缓慢。

九

我很希望有人来写一部悲剧式的历史，他要在其中叙述：世界上许多国家，无不以其大文豪及大艺术家为荣，但在他们生前，却遭到虐待；他要在其中描写，在一切时代和所有的国家中，真善对邪恶进行长期无穷的斗争；他要描写，在任何艺术中，人类的大导师们几乎全都遭灾殉难；他要描写，除了少数人外，他们从未被赏识和关心，反而常受压迫，流离颠沛，贫寒饥苦，而富贵荣华则为庸碌卑鄙者所享受，他们的情形和《旧约·创世记》中的以扫相似。以扫和雅各为孪生兄弟。以扫出外为父亲击毙野兽时，雅各穿上以扫的衣服，在家里接受父亲的祝福。然而，那些大导师仍不屈不挠，继续奋斗，终能完成其事业，光耀史册，永垂不朽。

注释

[1] 希罗多德，生于公元前5世纪的希腊历史学家，有“史学之祖”的美誉，以叙述波斯与古希腊的战争名著《历史》而永垂不朽。

[2] 施宾德伦（1579—1688），德国小说家。

[3] 布维（1803—1873），意大利政治家、作家。

[4] 尤金·舒（1804—1857），法国小说家。

[5] 施莱格尔（1767—1845），德国文学评论家、翻译家。

关于噪音

康德曾写过一篇关于“活力”的论文，但我却要对此活力表示哀悼。活力过剩，而采取敲打、锤击、摔翻东西等形式，都是我这一生当中每天必得要忍受的折磨。也许有的人对噪音麻木无觉，以为我故作惊人之语而报以微笑。但我可断言，这些人对所有的精神印象，如论证、思想、文学、艺术等，必定也是毫无感觉的，因为他们的头脑质地太过强韧，组织太过坚固了。反之，在所有伟大作家的传记或著述中，几乎都可看到他们对“噪音”的控诉。例如，康德、歌德、利希滕贝格、约翰·保罗[1]等。纵使有的没提及这方面的事，那也只是因文章的前后关系，使作者的笔触无法引到这方面来而已。

一颗巨大的钻石如果打得细碎的话，这些小破片的价值总和，无法和它原本的价值相比；一支庞大的军队，若分成若干小部队，则威力必定大减，产生不了什么作用。同样，伟大的精神，若中断、搅乱、破坏或转向的话，它和普通精神也就没有什么差异，再也产生不出什么杰作来。为什么呢？这是因为他们之所以显得优异，就在于他们的精神能像凹面镜一样把所有的光线集中，而把自己所有的力量集中于一个点，一个对象，作品因此产生。

噪音形成严重的妨害。自古以来，凡是卓越的思想家，都非常嫌忌那些搅乱、中断和转向等，尤其最讨厌由噪音所引起的暴戾的中断，欧洲国家中最敏慧、最伶俐的英国国民有这么一句话：“绝不要在中途打扰！”几乎可把它列入第十一诫（意即次于摩西十诫的重要诫律——译者注），噪音可憎、恼人，由此可见一斑。

噪音不但会中断我们的思想，甚至有破坏作用，可说是所有的中断中最要不得的东西。当然，如果你没有东西被中断的话（指精神思想——译者注），对噪音自然不会有特别在意的感觉。常常有一种低沉不绝的噪音，萦绕在我的脑际，这时候真使我苦恼、发火，心里直

在探索“那到底是什么声音？”因此，我思考的步伐，就像脚前放着许多石头一般，遭遇重重困难。

以上谈的是概论，我们再来谈各个分论。

我要列举的是，在城市狭窄的小巷中的马鞭声，这实是最不可饶恕、最可恨、最可耻的噪音，它夺取了人生一切的安静和思虑。允许“噼！啪——噼！啪——”的马鞭声，足以证明人类的愚钝和思想匮乏。如果你脑中有类似思想的话，对这突如其来的、尖锐的响声，一定会倍感痛苦，它足以使人头脑麻痹，足以夺取、扼杀一切思考。这种声音，不知搅乱多少人的精神活动，即使他的活动是属于低级种类。它闯入思想家的冥想境界，就如同一把利剑刺在身上一般，其破坏力之大、痛苦之甚，实难以言喻。

总之，再也没有比这可恨的鞭声更容易斩断思绪的了。它严重影响大脑活动，就像接触含羞草所发生的反应那样，持续了一段不短的时间。我对从事公益的工作者一向都非常尊敬，但是搬运一车沙石或肥料，在通过市街的约三十分钟里，使多少人脑海里所浮现的思想在萌芽中枯死，这种行为特权，说它有多少“公益”，真是令人怀疑。诚然，锤击声、犬吠声、小孩子的哭声，虽也很令人讨厌，但真正思想的杀戮者是马鞭声，此音使命，大概就是专门来消灭人们“组织”思想的吧！若说驾驭马车时，非用这种可厌的声音不可，那还有辩解的余地，算是无可奈何的事。但事实上，完全不是这么回事。

这讨厌的声音，不只是不必要，也丝毫不发生作用。本来，鸣鞭的用意，是给马一种心理作用，让它有个警觉，但经常滥用，养成习惯之后，马反而变得迟钝，以至于失去效用，你响你的，它的步子一点儿也不加快。招揽乘客的空马车，在极缓慢地行走时，驾驭者仍不停地响着鞭声，这就可证明鸣鞭无效，很不必要。

按道理说，无须声响，只需马鞭刚好触到马体，这方法效果最大。就算鞭声是为了使马时时刻刻都能警觉到有鞭子的存在，但也只需使出鞭声的百分之一的强度，就足够了，这道理或许大家都熟知，因为一般动物的听觉极灵敏，它们能感觉到人类所不能感觉到的极轻微的声响，或者，只给予适当的视觉信号就足够了。关于这事实，可从既经训练的狗或金丝雀那里找到证明。

所以，马鞭声纯粹是一种恶作剧，或者可说是劳动阶级对知识分子的一种嘲弄，这些可憎的行为，在都市中竟被宽恕，足见他们专横跋扈，尤其这是极易以警察命令来取缔的，更令人深增此感。这些人对知识分子都怀着极端的敬畏，我们果能稍加注意并取缔，应是可以制止的才对，再说那对他们也没什么害处，何以大家竟不这么做呢？那些赶着马匹，在人口稠密的街道上，拼命响起鞭声的家伙，应该把他们拖下马来，狠狠打他五个板子。即使世界上的博爱论者，或主张废止体罚的立法团，一致责难这种体罚，我想我也不会被他们说服。就是在这类过分宽大的庇荫下，才造成这种恶习。

当然，为了肉体和一切的满足，一般措施应该温和一点儿，但对从事思想工作的人，竟不给予一点儿保护，不受一点儿尊敬，这是否合宜呢？马车夫和脚夫等劳动阶级，是应该特别亲切、宽大、公正地对待他们，但是恣意制造噪音，打扰为人类做最高努力的人，无论如何是不容许的。

我真想知道，到底有多少伟大或美好的思想，被这马鞭的声响扼杀掉？假如我能颁布命令的话，我会给车夫们灌输“笞刑”和鞭声间的密切关系。许多先进国家，在这方面已为我们立下规范，我切盼德国人也能仿效。托马斯·弗德说得好：“在我所遇到的音乐国民中，德国

人是最喧嚣的国民。”德国人之所以变得如此，并不是他们比其他国民喜欢更多的嘈杂，而是在喧嚣盈耳中，变得麻木了。

他们似乎整天无所事事，所以只有抽烟打发时间，不，单是抽烟的话，别人根本无由责难，它是思考的代用物，不妨害他人的思考或读书。而以不必要的声音来发泄，例如以横暴粗鄙的高音来开关窗户，加之左右邻居的态度又太过宽大，所以，他们形成头脑鲁钝和缺乏思想的习惯。在德国，似乎任何人都不介意噪音，并且，还好像尽量想方设法制造噪音。例如，无目的地打鼓，就是其中的一例。

注释

[1] 约翰·保罗（1763—1825），德国作家“李斯特”的笔名。

论自杀

就我所见，在所有的宗教中，认为信徒自杀是一种罪恶的只有一神教，即犹太人的宗教，而且，遍翻新旧约全书，也不曾发现对自杀的行为有任何禁忌，或者予以责难，这是很令人惊讶的。所以，传教士禁止自杀的根据，只不过是以他们自身的哲学做基础而已，然而，这个根基是非常脆弱的，只好再以他们的嫌恶感、谩骂来填补。因此，我们耳边常响起什么：自杀是最大的卑怯啦、精神失常的人才会自杀啦，或者自杀是罪恶的行为啦等等愚劣而且全无意义的话。

实际上这是再明显不过的事情，世界上还有什么能比自己对生命具有更确实的权利？谈到这里，让我联想起那冥顽不灵的英吉利人，他们对自杀者的处置法子更绝，除了没收遗产外，并规定一种极无名誉的埋葬法。所以，法官对自杀者几乎都是以“疯狂”两个字来判决。若想对自杀做判定，应先诉之于道德的感情，当你知悉某熟悉的人犯了罪，如杀人、欺诈、盗窃等，和知悉某熟人自杀时，你的感触有何不同？

相信前者可能会引起激烈的愤慨和极度的不快，或者引起惩罚和复仇的要求；而后者却会唤起悲哀和同情，不但不认为自杀是罪恶的行为，还往往叹赏自杀者的勇气呢！那些自杀者总有几个亲戚朋友吧！这些人会以对待犯罪者的嫌恶之感来看自杀者吗？我相信不会的。

据我的意见来看，可确定是这样的：僧侣们无法出示《圣经》典据，也没有任何坚固的哲学论据，只是以他们特殊的身份，或在神坛之上，或在著述中，对我们所敬爱的一种行为，加上罪恶的烙印，甚至拒绝正当的葬礼，若有人加以质疑或要求，就以空洞的理论来自圆其说，或以斥骂来代替。刑法虽禁止自杀，但那不成为宗教上有力的理由，而且这个禁止也非常可笑，试想，连死都不怕的人，他还会惧

怕其他的惩罚吗？罚自杀之未遂，只不过是处罚他自杀方法的笨拙而已。

古希腊、古罗马人对自杀的看法，则不相同。普林尼[1]说：

> 并不是人人都希望把“人生”拖到最后，你，纵有此心，也难逃一死，不管你是王侯将相，还是罪恶滔天的混世魔王，同样非死不可。所以，“自然”所赋予人类最优厚的财宝是“在适当的时机而死”，尤其是“自杀”。

又说：

> 神并不是万能的，因为神即使想自杀也办不到，但人能够自杀，这是人类在诸多的不快中，神给予我们的最大恩赐。

在马西里亚（法国马赛的古名）和克欧斯岛[2]，对有充分自杀理由的人，市长还公然赠送毒药。

而且，事实上很多古代的英雄或贤哲，也是以自杀来结束他们的生命的。亚里士多德曾说：

> 自杀在他个人来说并没有什么不对，但对国家来说则是不正当的。

所以，斯塔巴欧斯[3]在其关于亚里士多德派伦理的解说中，曾引用下列几句话：

> 自杀是最不幸的善人和最幸福的恶人的一个义务。

他引申说：

> 所以，人一定要结婚、生育和参加政治生活。并且为了培养公共道德，除了要维护自己的生命外，必要时，也非放弃生命不可。

斯多亚学派进而赞美自杀是高贵、勇敢的行为，这在他们著作的字里行间每每发现，尤其从塞涅卡的作品中可得到更强而有力的证明。再如，印度人往往把自杀当作宗教的行为，尤其盛行寡妇自焚殉夫，和投身于巨大的车轮之下（印度教毗湿奴的第八化身的偶像，此像每年一度乘车出巡，信徒皆信被其辗死之后可通往极乐世界，因此有很多人自愿被辗死），以及舍身喂恒河或寺院圣池中的鳄鱼等宗教习俗。

同样，在人生之镜的剧场中，也常可看到自杀的场合，例如，中国戏剧《赵氏孤儿》中，几乎凡是品格高尚的人物，最后下场都是“自杀”。观众会认为他们是犯了罪吗？不会的。欧洲戏剧亦复如此。莎翁汉姆雷特的独白，是关于犯自杀罪的冥想吧？也不是，他只不过是叙述，如果人因死确实可以绝对毁灭的话，从观察世界的本质来看，当是最好的办法，“但这是不能如意的事情。”

所以，一神教的僧侣以及一些迎合他们的哲学家反对自杀论，理由薄弱，不过是虚无凭据、立刻就被驳倒的诡辩。英国哲学家休谟在他所写的《自杀论》中对此诡辩做了根本反驳。这篇文章在他死后才发表，但由于英国传统冥顽不灵和可耻的宗教专制，此书刊行之后，立刻被查禁，因此，仅秘密地卖出少数几本，价格也高得惊人。

如今，这位伟人的两篇作品（另一篇是《灵魂不灭论》）之所以能被保存下来，还是由于该书由詹姆斯·德克尔在巴塞尔出版的庇荫。这位英国第一流的思想家、著作家，以冷静的理性，挺身驳击反对自

杀论的一篇纯粹哲学论文，竟要由外国来保护，在祖国却成禁书，这实在是英国国民最大的耻辱。

由此，也很令人怀疑，“教会”到底具有多少“良心”？我在我的著作中曾提出反对自杀的唯一有力的论据。自杀是在脱离此悲惨世界而求得真正的解脱，换言之，那只是外观的解脱，因此，妨害我们达到最高的道德目标，所以，非反对自杀不可。这和基督教僧侣所说的“自杀是罪恶”的差距就不可以里计了。

基督教的教义很深奥，他所持的真理，是认为人生的真正目的是“受苦”，自杀的行为违背此目的，所以才被责难。相反，古希腊、古罗马人的看法则较肤浅，自杀不但没错，反而受到尊敬。基督教反对自杀，属于一种禁欲的理论，从“伦理”观点来看，这比欧洲的卫道论者的立足点，又高明了许多，并且，也比较“适用”。

一旦离开这个立足点，就再也没有任何坚实的理由责难自杀了。《圣经》及其他方面都找不出有力的证据和支撑的力量，为什么一神教的僧侣却这样热心地反对自杀？我想这里面必定还有其隐藏的理由。莫非是想对那些企图自杀的人高唱“世界的一切都是美好的”的论点？如果是的话，虽然是对牛弹琴，也是一神教诸宗教乐天论的一例了。

通常，如果生的恐惧战胜死的恐惧，那么，他就会勇敢地结束自己的生命。但面临死亡时，生死抉择的抗争也非常大，这就是所谓“生的出口有守卫”。倘使人生的结局纯粹都是消极的，然后，生存突然终止的话，恐怕没有人不自杀的吧！所幸，这里面还有积极的影响，就是肉体的坏灭。肉体的坏灭，使人恐惧，使人退缩，这是肉体“求生意志”的显现。

通常，我们要看和这些“守卫”的争斗，并不太困难，尤其是精神的苦恼和肉体间的冲突，好多人都曾亲历过。例如，若是我们的肉体非常痛楚，那么，这时对其他的苦恼都显得心平气和，觉得无足轻重，一心惦记的就是身体康复。同理，强烈的精神苦闷，对肉体的毛病也毫不介意或轻视。

不独如此，肉体苦痛纵然占优势，对我们来说，却是最好的注意转向的良机，是精神苦闷的休憩时间。自杀时的肉体痛苦在有强烈精神苦恼的人们看来，简直毫不足道，所以，精神苦闷比较容易促使人自杀，尤其心中有想不开、解不透的苦闷时，格外显著，这些人已谈不上什么克己，只要没有旁人监视，便告魂归天。

做噩梦时，痛苦或恐怖达到最高程度，恐怖本身便促使我们觉醒，梦中的妖魔鬼怪也接着消失。在人生的梦中情形，也是这样。

自杀也是一种实验，是人类对自然要求答案的一种质问，所质问的问题是：“人的认识和生存，在死后将会发生如何的变化？”但这种实验未免太过笨拙，因为所质问的意识和等待解答意识，都由于“死”而消失了。

注释

[1] 普林尼（23—79），古罗马作家，在有名的维苏威火山爆发时中毒窒息而死。

[2] 克欧斯岛的老人有自杀的风俗。

[3] 斯塔巴欧斯，约纪元前五百年左右的希腊学者。

观相论

一般人都相信，人的外观足以描摹其内心，人的容貌是个性的表现。为了证实这种说法的正确和先天秉有，人们都有一睹大善、巨恶或从事某种特殊工作人物的欲望，如果不能达到这欲望，退而求其次，也想在传闻中来获知其人的丰采，因此，这类人物的居处一被打探出来，便有大量民众蜂拥而至；另一方面由于英国新闻传播事业的努力，常把这类风云人物做详细真切的描述，接着那些画家或雕刻家，又根据描绘把他们栩栩如生地雕画出来，为了上述目的还非常虔敬地拍摄相片，来充分满足一般人的需要。

同理，在日常生活中，对我们周遭的人物，也想以相法的诀窍观察对方的相貌，以预知他们的道德和才慧。但是，正如若干论者所云，精神和肉体是全然不同的两回事，躯体与内心，犹如衣服之于身体，彼此风马牛不相及，所以，照他们的说法，外貌如何完全无关紧要，前面所述的诸种事情，人们也必将毫无所获。

但我以为人的相貌实如象形文字，的确是可以了解、读出来的，并且，它的分类已很清楚地存在于我们的心胸中。不独如此，它比我们的嘴巴，还可说出更多的话，道出更多的趣事。因为容貌是我们欲说而未说出的一切话语的摘要，是我们的思考和欲望的组合文字。还有，嘴巴仅能说出某一个人的思想，而容貌却能表现人类的自然思想。

所以，不管任何对象，我们不必和他交谈，也不需要付出太多的注意力，就有观察他的价值。个体既是“自然”的思想，如果说他还有可观察的价值的话，那么，“美”应是此价值的最高境界，因为美比自然更崇高、更具一般性的概念，它是种族的自然思想，“美”之所以能强而有力地吸引住我们的眼睛，正是基于此理。“美”也是自然的根本和自然的主要思想，相反，个体仅仅是陪衬，是伴随而来的产物。

大凡人都有他的一份固执，嘴里虽不说出来，内心中总有“你有你的见地，我有我的看法”的想法，这种固执，出发点并没有什么不对，问题是用在何种场合。相人的能力，一半出于天赋，一半来自经验，把任何人都能彻头彻尾地看透，是不可能的事，即使最高明的相学家，也难免判断错误，但那不是容貌欺人，而是我们未能读出里面所未表现出的内容，错在观相者本人。

话说回来，相人之术，实也不易，它的原理绝不是从抽象的原理中所能习得的，它的先决条件是要有纯客观的观点，才能稍有所得。如果掺杂一点儿嫌恶、偏爱、恐怖、期望的情绪，或者相人者本身给予对方任何印象，简单地说，就是加上任何主观色彩的话，就会使脸上的这一组象形文字混乱和变形。这正如不识字的文盲必须靠耳朵方能理解言语的意义一样，如果了解言语的话，立刻可从它的符号，即文字中获知其意义。要相人，对象必须是和你并不亲近的人，换言之，就是很少见面、很少交谈、脸孔不熟悉的人，如此才能获得纯客观的印象，才有“了解”“读出”对方面相的可能。

更严格地说，最好是在初见面之时。最初闻到的香味，才能给予我们刺激，第一杯葡萄酒才能品尝出它的真正醇味。同理，若想从容貌那里得到深刻的印象，也应该在第一次。所以，假如你对自己的相术很有信心，对第一印象一定要特别注意，并把它永铭于心，假如以后彼此还有私人交情的话。因为一般人相识既久，交情渐深，往往将最初的印象逐渐淡忘以至化为乌有。日久见人心，到最后你将发现那第一印象的确是丝毫无误的。

但无可讳言的是，我们对陌生者的“第一印象”大抵都是以不愉快的居多。除了极少数极罕有的美丽、善良、聪慧的脸孔外，其他新面孔，对感觉比较敏锐细致的人来说，都有一种近于惊愕的感觉，也容

易让人出现不愉快的感觉。因为这些人通常都是露出冷漠、寡情的神色，加之粗陋、鄙俗、卑劣的个性，以及浅薄狭隘的心地等，都已清清楚楚地刻画在脸上，因此令我们惊讶，他们何以生就这一副可憎的面孔？他们为何不加以掩饰、隐瞒？反而使别人不愉快。有的脸孔，甚至连看他们一眼，都觉得亵渎了眼睛。这就难怪那些遁迹山林的高人雅士，每每以会见陌生人为苦事，会尽量回避，拒绝面会。

形而上学解释这种现象是这样的：每个人个性的形成，是在于生存期间，由于上述诸情操不断重复和修正的结果。然而，若想在心理学上做圆满的说明，可从下述的事情中寻求答案。在一生中，那些心中满是小气、怜悯、狭窄的思想，和充满利己、嫉妒的愿望，专打歪主意的人，我们怎能期望他们有什么好相貌？这种思想和愿望，在他生存期间，都表现在他的容貌上，这种痕迹，经年累月地在脸上刻下深深的皱纹，形成明显的凹凸。因而，我们第一次和陌生人相见，会生出恐怖之感，但相处日久，脸孔熟悉之后，对这种印象的感觉已非常迟钝，所以它就不能发生任何作用了。

聪明睿智的脸孔，也是经过长年的岁月累积而来的。所以，在老年时始能达到那种高贵的表情，在他年轻时代的肖像里，仅能寻出那种表情的蛛丝马迹而已。这个道理，上面已经谈过。就是：脸孔的表情，是由无数特殊的一时紧张而慢慢造成的。这和我前述的两点意见，对初见面孔感觉惊愕，和在第一印象中才能得正确和深刻的印象，正能相互呼应。

所以，欲从他人的容貌得出纯粹客观的印象，须和此人不产生任何关联，并且，可能的话，最好不要和他做任何交谈。因谈话时双方已经拉近距离，产生若干亲切感，导致一种融合状态而带来主观的观念，因此，大伤客观的理解。除此之外，一般人总是努力想得到他人

的尊敬，努力争取友情。被观察者，被相面的人在交谈时，便在脸部运用我们熟知的诈术，大施谄媚、伪善的手段，收买人心。因此，起初所能看到的事情，蒙上这块面具之后，就什么都得不到了。这个结果，通常应是“愈熟悉，了解愈深”。实际情况却是，“越是熟悉的人，越容易受他们的欺骗”。

直到后来，他们现出了本来面目，这才自觉上了当又学了乖，才醒悟第一印象所下的判断是正确的，那时你只有自我解嘲而已，或者是立刻和他断绝往来。这种认识，这种熟悉，显而易见必定是“毫无所得”。能从熟悉的人那儿得到了解，那只有一种解释：初次相会时，能引起我们的戒心的人，我们一和他交谈，不但他自身的全部性格表露无遗，连他的修养也显现出来。换言之，不但此人的自然本性，连从全人类的共有财产所得的东西也一并表露出来。他所说的四分之三的话，并不是他自身所有的本质，而是因受外来因素的影响。

实际上，我们往往会因为人头牛身的怪物说出“人话”而感到惊讶不已。因此，我们对熟悉的人，又有更深一层的认识。总而言之，在第一印象中，这个人的容貌所象征的“兽的性质”，都能很清楚地表现出来。所以，对观相特具慧眼的人，他的判断，必定要在所有的相识关系之前。在容貌上，此人有何种特质直接就能说明。若是受了骗，那不是被相者的“容貌”之过，而是“观相者”之错。

从另一方面来说，人类的言语，只能够说出自己所思所想的事情，甚至仅限于自己所学过的东西，或者明明是不能领会、思索不出的事情，也装作若有所思的样子胡诌几句。总之，言语可以作为骗人的手段。表情也足以欺人，因为我们跟人交谈或听人谈话时，往往都把他真正的人忽略，而只关注他的容貌、表情，这时，说话者大都很留心表面功夫。

苏格拉底对被介绍来检验这种能力的青年说：“你把你的一切都告诉我。”的确是一句很得当的话，因为只有在说话时，脸部的各个器官都灵活起来，尤其是眼睛，而把此人的精神资产和能力都表现在容貌上，我们可据以判断此人的睿智程度和能力。苏格拉底之所以有如是说法，道理不外如此。

但从另一个角度来看，也有人持有这样的主张：

第一，这个规则不适用于藏于心灵深处的道德性质。

第二，谈话之时由于脸面肌肉的运动，使人的容貌明显地开展，由此开展，而发生个人的关系，产生主观的观念，因而丧失在客观中才能得知的东西。这时的个人关系，力量也许很轻微，但正如前面所说的，它已不能使我们臻于公平无私的心境，从这个结果来看，我们应该改成“为了使我清楚地观察，你必须闭口”，这才比较恰当。

为了能纯正而深刻地了解某人的真正面貌，最好在他独居的状态下观察。因为所有的会面和交谈，容易掺进先入为主的观念，并且，此时大都是对对方较为有利，所以，在他们离群索居安心静坐之时，当他们沉于自己的思想和感情的状态下，才恢复其本来面目，才现出真正的自我。唯有在这时候，具有深刻洞察力的人，才能立刻捕捉此人的真实相貌。

狭义的面相，虽是人类欺骗的一种技术，但也未见得都能达到它的目的，观相术确是了解和认识他人的主要手段，相貌所能骗人的，只是限于感情方面和拟态动作的范围而已，这些人的相貌，也有他们的骗术所不能及的地方。所以，我们要相人唯有选择在他独居、沉迷于自我的时候，还未曾交谈的时候。其理由在于，唯有在上述情况下，人才会表现出最纯、最不虚伪的面相。一经交谈，立即掺入感情

或行使新习得的骗术。另一个原因是，一切个人关系，不论如何轻微，总会促使我们的判断流于主观。

另有一点要加以说明，在观相术中，知识能力远较道德能力易于了解，这大概是前者较多地流露在外的缘故。一个人的走路神态，一举手一投足或任何微小的动作，都能在容貌和表情上显露出来，也许从背影就可判断此人是天才是愚痴还是庸人。运动时如铅一般钝重，表示此人属于愚昧者；同样，才气横溢的人和思维细密的人也会形之于外。这是拉布吕耶尔[1]的立论基础，他说：

> 我们的行动，不管如何细微，甚至连眼睛都无法区分的地方，也无不处处显示出我们的本性。一个愚笨的人，不论他的坐立、进出和沉默时的举止，和天才绝不相同。

爱尔维修[2]更说：

> 常人有认知天才和回避天才的本能。

这点也可从上述的意见来说明。为什么我们能从一举手一投足之间，就鉴定出天才和愚人呢？其中的道理是这样的：头脑愈大并且愈发达者，或是在头脑的比例中，脊髓和神经愈细小者，他不但智慧较高，而且四肢的运动能力和伸缩力度也更大。在这种情形下，四肢更能直接受头脑的支配，因而一切动作多半能从一个系统来操作，所以，所有的运动也更能精密地表现目的。

这在动物进化的理论来说，越是高等的动物，越容易有一个处所是他的致命伤，两者的道理类似。例如，像虾蟹之类，众所周知，它们的动作笨重而缓慢，它们也是很愚钝的，却有着很强韧的生命。这是它们的头脑非常贫弱，而脊髓和神经太强大的缘故。

一般来说，步行和手腕的运动主要是由头脑的作用而来，因为四肢是接受脑髓的指挥和脊髓神经的传递而运动，或做运动的修正，即使是极小的修正，这也是来自头脑的运动会使我们疲劳的道理。疲劳感和痛苦的感觉相同，它来自大脑，不在手足，所以，疲劳可以促进睡眠。但是有机生命的运动，却不是由脑髓所唤起的，它是无意识的运动，可以毫无疲劳地继续着。

心脏、肺脏的运动，即属此类。思考和手足的运动，皆是同属头脑的运动，所以，个人性质如何，可依头脑活动方法的特质而表现。愚昧的人，他的运动像木偶般呆滞不灵活。明敏的英才，他的所有关节就像会讲话的嘴巴。智慧的性质，比运动或态度，更能从容貌中辨认出来。详言之，就是可从脸部的形状，前额的大小，眼睑周围的紧张和运动，尤其可从眼睛辨认出来。

眼睛可分为好几种，有的小如猪眼，黯淡无光（这是最差的眼睛），最上等的是天才的眼睛，炯炯有神。另有一种聪明伶俐的眼神，这种眼睛尽管不错，但仍异于天才，因为前者专为“意志”服务，后者，即天才则和意志完全脱离。

所以，斯克瓦尔萨弗科在《彼特拉克传》[3]中记载一则逸事，这是传自约瑟·普利维斯的，他和彼特拉克是同代人，应可完全采信。事情是这样的：

> 有一段时间，彼特拉克周旋于缙绅贵族之间，经常进出维斯康丁宫廷，当时的格列欧·维斯康丁还是个少年。有一次，他的父亲叫这位后来贵为米兰第一公爵的孩子，从在场的达官显要中，选出一个最贤明的人，这位少年，眼光转了全场一圈，终于握着彼特拉克的手，带到他父亲的身旁，使大家同感惊叹。

莫非造物者已在人类的杰出者身上摁上明显的记号，连小孩子也可辨认出来？因此，我要向我们明敏的国人忠告一下：“诸位，若想向别人吹嘘某个平凡人三十年后必是伟大的思想家，千万不要选择那些脑满肠肥、臃肿痴肥、满脸俗气的对象。”造物者不是已在这个人的脸上，以极易认读的手迹，写上“平凡人”三个字吗？

但人的智慧和道德，即品性，与之毫无关联，后者很难以观相的方法来鉴定。因为它是属于形而上的东西，在非常深邃的地方，虽和身体有点关系，但并不像智慧似的产生直接的联结，并且和身体的某部分或系统也没有关联。

对自己的才慧能力，一般人都会努力找寻机会，公然表现出来，但是道德方面，任其自由暴露的简直少之又少，大抵都是故意隐匿的居多，经过长时间练习，这种隐匿的方法已非常高明，而且不着痕迹。另一方面，正如前面所述，一切坏的思想和无价值的努力，又逐渐地在他的脸上刻上痕迹，尤其是残留在眼中。所以，在观相的批判中，我们虽能很容易保证某人“绝对不能产生不朽的杰作”，但可没办法保证此人绝不致犯大罪。

注释

[1] 拉布吕耶尔（1645—1696），法国作家。

[2] 爱尔维修（1715—1771），法国哲学家。

[3] 彼特拉克、但丁、薄伽丘三人并称为14世纪意大利文坛三大文豪，也是世界驰名的诗人。

生存空虚说

生存空虚，在以下几点中都能很明显地表现出来：

第一，在生存的完整形式中，“时间”与“空间”本身是无限的，而个人所拥有的极其有限；

第二，现实唯一的生存方式，只是所谓“刹那现在”的现象；

第三，一切事物都是相关联、相依凭的，个体不能单独存在；

第四，世上没有“常驻”的东西，一切都在不停地流转、变化；

第五，人类的欲望是得陇望蜀，永远无法满足的；

第六，人类的努力经常遭遇障碍，人为了克服它，必须与之战斗并予以剪除。

在“前一时刻”与“后一时刻”之间，或是由于“时间”而发生的万物转变，只不过是形式而已，在此形式之下，恒久不灭的“生存意志”，所表示的是一切的努力都归于零。“时间”以它的力量，让所有的东西都握在我们手中，化为乌有，万物为此而丧失了真正的价值。

曾经存在的东西，如今已经不复存在。现在不存在的，恰和曾经不存在的东西一样。然而现在所有的存在，在转瞬间，又成了“曾经”存在。所以，“现在”尽管稀松平常，也总比过去更有价值，因为前者是现实的，两者之间的关系，如同“有”之于“无”。

在人类漫长的历史中，我们突如其来地生存在世上，又倏然归于消灭，恐怕连自己也感到惊奇。对这种见解，感情将会反抗说：“这绝不是正确的。”连最肤浅的悟性，观察这种事情时，也会预感“时间”在其性质上正是某种理想的东西吗？想想，“时间”和“空间”的理想性，实是开启一切真正形而上学秘库的钥匙。因为，有了这理想，才可以

制造和事物的自然秩序完全相异的秩序。康德之所以伟大，道理就在于此。

我们的一生中虽然做过许多事情，但所拥“有”的，只不过是一瞬间而已，过后，就非以“曾经有过”这句话来表示不可了。午夜静思，我们难免感叹我们的生活一天比一天贫乏，因而心里隐藏一种意识：如果取之不尽的源泉归我们所有，我们不就可以在其中得到新的生命“时间”了？这是蕴藏在我们本质最深处的意识，如果它不存在的话，我们眼看着我们短暂的生命时间一刻刻地过去，恐怕会急得发疯吧！

以这种观察为基底，的确可以建立如下的论说：只有“现在”才是真实的，其他的一切不过是思想的游戏，所以，人生的目的，人生的最大真理是及时行乐。但这种见解，也是最愚蠢的见解，因为在其次的瞬间就不复存在，如梦幻般完全消失，这样的收获，绝不值得我们耗费偌大的苦心和劳力去争取。

我们的生存，除了“现在”渐渐消失外，再也没有可供立脚的任何基础。所以，生存的本质是以不断的运动为形式，我们经常追求的“安静”，根本是不可能的。所以，我们的生存，“像走下陡坡的人一样，一停下来就非倒下不可，只有继续前进，以维持不坠。它又像放在指头上取得均衡的木棒一般，也如同运行不绝的游星。游星如停止运行，就立刻坠落在太空之中”。所以生存的形式是“不安”。

这个世界，不可能有任意一种安定，或任何的持续状态，一切都在不停地旋转和变化，持续地、急迫地飞舞着，我们就是在这世界之网上，不停行走，不停运动，聊以自慰。在这样的世界上，所谓“幸福”，便在想象中也达不到。

柏拉图所谓“只有不断的变化，绝不可能常住”，就是说明幸福不是短暂驻留的。

首先，我们要有个观念，任谁也不幸福，人生只是追求想象上的幸福，而且，能达到目的的绝少，纵能达到，也将立刻感到“目的错误”的失望。所以，任何人到最后都是船破樯橹折地走进港湾。这段变幻无常的生涯，到底是幸福还是不幸？这类问题似已毋庸讨论，既已泊进最后的港口，你我的结局完全相同。

尤其，更可惊异的是，不论人类世界或动物世界，如此伟大又多彩多姿的不息运动，竟只是由饥饿和性欲两种单纯的冲动所引起、所维持的，应该还要加上“烦闷”的感觉。同时，这些东西竟能操纵极其复杂且变化多端的人生，供给主要动力，不是也很不可思议吗?

我们如再详细观察生存现象，首先映入眼帘的是，无机物的存在被绵绵不绝的化学力量攻击，终于消灭；相反，有机物由于物质的新陈代谢而继续生存，此代谢物又从外部源源不绝地得到补充。因此，有机的生活本身已经和放在手中取得均衡的木棒相似，在这位置的木棒，非经常摇动不可，故而，有机生活的特征是：不绝的需要，经常的匮乏，和永无尽期的困穷。

但是也由于有机生活的庇荫，才可能有“时间”。因而，有机生命也是有限的存在，我们能想象得到，与之相对照的还有无限的存在，那是不受外界的攻击，也不需要外界的救助，自身恒久不变，永远是静止的存在，因为它不是本来发生的东西，所以不会消灭，也没有转变。在这里，没有“时间”观念，也不像尘世那样多彩多姿。对这方面的消极认识，产生了柏拉图哲学的基础。“生存意志”的否定就是向这状态开展的。

我们的生活样式，就像一幅油画，从近看，看不出所以然来，要欣赏它的美，就非站远一点儿不可。所以，你所热望的某种东西交到手中时，反倒觉得不过如此，发现不到它的价值。而且，我们虽经常期待更好的生活，但一方面却屡屡对过去的事情怀着悔悟的眷恋。

就因为我们对现在的事件只是一时的理解，在那里思索达到目的的途径，把这些片段连接起来，通常人们到了最后，回顾自己的一生，才发现他们的生涯，他们所期待的生活，竟是那样无味，那样无意义，有了一种惊愕的感觉。所以，人的生活一方面是被“希望”所愚化，一方面跳进“死亡”的圈套。

个人的意志（欲望）又是永不知足的，满足一个愿望，接着又产生更新的愿望，如此衍生不息，永无尽期。这是由于意志本身以为它是世界的主宰者，万事万物都隶属于它的管辖，所以，意志所感满足的，不是“部分”，它非要“全体”不可，而“全体”是无限的。在各个现象的表现中，这个世界的主宰者——意志又获得了几何？实在少得可怜，大概仅仅能维持个人的肉体存在而已。看到这儿，不禁令人兴起同情之念。人类的可悲，即由此而来。

人生首先以一个“工作”来表现，那是为保持自己生命的职业。但工作达成后，反而形成了一个重担，所以接着又表现第二个工作。这就像猛兽一样，虽然已掳获甚丰，且无敌党与之争抢，但为了预防“无聊”的来袭，立刻将所得的东西做适当的处理。所以，人类的第一种工作是取得某种物质，第二种工作则是忘却他的所得。不如此，人生将形成一个重荷。

人生是一种迷误。因为人是欲望的复合物，是很不容易满足的，即使得到满足，那也仅能给予没有痛苦的状态，但却带来更多的烦恼。这个烦恼的感觉是人生空虚的成因，也直接证明生存的无价值。

如果我们的全部存在是基于“生”的要求而来，而且它本身也具有积极、真实的价值，那就绝不会有烦恼的道理。相反，生存本身已足以使我们充实和满足。

话说回来，我们如不为获得某种东西而努力，或是不埋头于学术研究，是不能赖以维生的。前者，距目的虽有一段距离，或者中途存在障碍，但目的本身时刻在我们眼里展现而使我们满足。但此幻影在达到目的之后，立即消失。后者，好像是在戏棚的观众一般，为了从外部来看人生这一出戏，而脱离人生的舞台，他的感觉的享乐是在不断渴望中，其目的达成后也立即消失。

若不从事两者中的一项工作，我们将更切实地感悟生存的无价值和空虚。这也就是烦恼。再者，向往豪华、好奇等等，难以消灭的内在欲求，也是表示中断自然的顺序，最后仍不免一场空幻。居则琼楼玉宇、宴则通宵达旦的达官巨贾的生活，毕竟也不能超脱生存本来的贫弱。冷然静思，珠玉、宝石、舞会、盛宴，又能带给我们什么?

所谓“人体”这个极巧妙错综的机关，最能完全显现“生存意志”的个体，最后，也不得不归于一抔黄土，他的全部存在和努力，很明显地最后也委之于灭绝之手，这是永远真实、正直的“自然”以坦白的方法向我们陈述，意志的全部努力毕竟也是空虚，它也并不果敢。如果“生”的本身中有任何的价值、有绝对的物质的话，当不会以“无”为目的。

“古塔的最高点，有勇者气魄之心。”歌德的这首优美诗句，就是由这感触而发。

“死的必然”只是人类的一种现象而已，物自体（种族、生命以及意志）仍然不受影响，因而那也不是真正存在的消灭，而是其中的一

个“命题”。但唯有在这种现象之中，才得以表现生存的根底——物自体。它是物自体性质的结果。

我们人生的起始和终结，有何种差异呢？前者是由热情、迷想和乐欲的欢喜而形成的，后者的结局是一切器官的破坏和死尸的腐朽。从健康和生活的享乐两方面看，生命的始与终之间的道路，常呈下坡趋势。欢乐的儿童期，多彩多姿的青年期，困难重重的壮年期，虚弱堪怜的老年期，最后一段是疾病的折磨和临终的苦闷，很明显呈现一条斜坡，每况愈下。

这样看来，生存本身就是一个失错，接着又一错再错。

了解人生的幻灭是最正确的。能这么想，一切问题都迎刃而解。

如果我们不看粗枝大叶的世态，尤其不观察那些生死急速的连续或须臾即逝假现象的存在，而来眺望诸如喜剧所表现的人生细部，这时世界和人类的形态，仿佛是在显微镜下所照现的水滴中的一群滴虫，或肉眼看不到的一群小虫，当我们看到这些动物那样热心地活动或你争我夺的情形，往往会发笑。但，人生何尝不是如此？在这狭隘的场所，一些伟大、认真的活动，往往引起旁人的滑稽感，同理，在这短暂的人生中，那样热心地争名逐利，不也是很可笑吗?

人生的性质有如显微镜，是不可分割的一个点，由“时间”和“空间”两个透光镜所引，然后显著地扩大而映入我们的眼帘。

“时间”是我们头脑中的一种装置，由于所谓“持续”的作用，在物体和我们全然空虚的存在中，赋予现实的外观。

过去，未能利用机会猎取某种幸福，或捕捉某种享乐，以后才来后悔，才来嘀咕，这是最傻不过的事情。即使能利用所有的机会，如

今你又能保留些什么？你我不都一样，只剩下一副记忆枯燥的木乃伊？我们所能获得的东西，无不如此。所以，“时间”的形式，不论它的打算如何，实际上不外是教示我们“一切人间的享乐都是空虚”。

人类和动物的存在的共同确立之点，最少不会在时间中定止，而是流转的存在，那是逐渐推移的，可比之于旋涡中的水，尤其肉体的形式，在短期内发觉不出它的变易，这是由于物质的新陈代谢作用，不断扬弃旧的东西、输入新的东西，所以生存的主要工作是不断供应输入所需的适当物质。在这样的生存中，旋即觉悟到“某种事情”，因此当他们退去之际，企图把他们的生存让给取代他们的个体。

这种企图，从意识中表现到性的冲动上，客观地来看，他的意识表现在生殖器官的形状上。这种本能像贯串珍珠的丝线一样，绵延相续的个体，恰如一个挨着一个的珍珠。如果人类这种“持续”的速度加快，并且也像珍珠一样经常保持同一种形状，当更可知道我们的生存只不过是“似是而非”的生存。唯一存在的是观念，其他的事事物物不过如影之随形，柏拉图的学说，就是以这种见解为基础。

人，经常需要养料，由物质不断地流入和流出来维持我们的生存，由这现象，更可确证：“人体对物自体只不过是现象。”人类可比之于炊烟、火焰或者瀑布，如果没有从他处而来的新东西的流入，立刻就衰竭、停止。

我们可以说“生存的意志”的最后终结是“虚无”，而表现在纯粹“现象”之中，同时，此虚无又是停止在“生存意志”的内部，而在“意志”之上放置其基础。但这里还有若干不明晰的地方。

放眼世界，任何时刻、任何地点所目睹的景象，不外是人类面对一切威胁的危险和灾殃，为维护自己的生命和存在，鼓起肉体和精神

的全力，而决绝地战斗，猛烈地力争。蜗牛争何事？生命和存在到底有何价？我们若能考虑这些，就会发现脱离痛苦生存的若干空隙。但，这空虚立刻又被无聊和烦恼所袭，为了新的欲求，很快变得狭隘。

生物愈高等，意志现象愈完全，智力愈发达，烦恼痛苦也就愈显著。欲望、烦恼接踵而来，人生没有任何真正价值，只是由“需求”和“迷幻”所支使活动。这种运动一旦停止，生存的绝对荒芜和空虚就表现出来。

任谁也不认为自己“现在”是非常幸福的，若做如是之想，那他是完全被它醺醉了。

关于疯狂

真正健全的精神，要能完整地回想。当然，所谓回忆并不能解释为“能够贮藏所有的东西”，因为我们以往的生活之路，会因“时间”而收缩，这恰如旅行者回顾他所走过的路程，由于空间而收缩一样。区别每年的所行所为，往往不太容易，过了相当时日，大抵都逐渐淡忘，这是因为同一或类似的事情，经无数次重复，形成所谓“相蔽”，使记忆混乱。

但是，如果智慧正常而健全的话，对某些特殊的重要事情，应该可以在记忆中存留和立刻再浮现的，岁月也许会逐渐减低其充实和明了的程度，但也不至于忘得一干二净。我曾经提过，这种情形的断切状态，名之为“疯狂”（参照《作为意志和表象的世界》第1卷36章）。为求证起见，我们再做更仔细的观察。

健全的记忆，对他自己所目击的事件，能确定地获得可靠的信息，它的确实程度就像他现在对某事物的知觉一样，安全而巩固，所以，他在法庭中的宣誓，才能被采信。相反，若是有一点儿神经失常的嫌疑，他所陈述的证言就不能采信，“正常”和“疯狂”之间的差别在此，如果你所回忆起的某件事，竟连它是否确有其事都感到怀疑，那就意味着你的神经有点失常了，但有的事情是在梦中出现的，因此让你无法辨明是否真有其事，这应是例外。再假如，某人一向都信任你的忠实正直，但对你所叙述的目击事件的真实与否感到怀疑，那时，就是此人认为你精神失常了。

还有，本来是自己虚构的事，因为重复说了好几次，最后，连自己也信以为真，这样的人，实际也属于精神失常。疯狂者的机智、思考力、判断力都还存在，只是有关过去事件的证言完全不能信。《普曜经》是释迦牟尼的传记（《普曜经》中有一些内容是关于释迦牟尼的，但并非释迦牟尼的传记——编者注），其中写佛陀降生之时，全

世界所有的病人都恢复健康，所有盲人都复明，所有的聋子都复聪，而所有的疯狂者都“恢复其记忆”。最后这一句话，不是很值得玩味吗?

根据我多年的观察所得，似乎从事影剧工作（演员）的人患“疯狂”症的比率最大，这大概是由于他们经常滥用记忆吧。他们经常要饰演不同的角色，背诵不同的台词，所演的这些角色，相互之间不但毫无关联，并且互相矛盾。为了适应不同的人物和剧情，为了演得逼真，时刻都要练习揣摩剧中人物的性格，每天必得努力把自己全部忘却。因此，很容易引起精神失常。

关于“疯狂”的原因，我已在《作为意志和表象的世界》第1卷中述及。在这里我想再列举一些事实，也许更有助于读者了解。

大凡人们对有伤自己的自尊、愿望或兴趣的事情，都不愿去回忆。我们也很难下决心将这些事情置于理智之前，慎重小心地检查，并且有意无意之间总在摆脱、逃避它们。相反，愉快的事情，却经常浮现脑际，即使你想驱逐它，它也常无端来袭。本来，意志在智慧之光的照耀下，自然地会反抗自己所讨厌的东西，这种抗拒造成一个空隙，疯狂因而闯入心中。之所以如此，就是因为所有新发生的讨厌的事情，都会被理智同化，拨开其他的满足，在有关我们的意志和利害的真理体系之中，占着一席之地，到最后，上述的新事件反而大都不能让我们感觉痛苦了。

但是，这一段理智作业的过程非常艰苦，并且，大都是徐徐造成的。但此作业的行进路向绝不致错误，我们精神的健全就是这样才得以存续。如果意志对一些知识的理解力的抗拒强到某种程度，而使理解的活动不能全部进行，那么，某些理智上的要素或细节便全部被压制与扑灭。因为意志不能忍受它们的窥视。

为了精神上必需的联系，由此而生成的间隙便随意地加以补充，以致造成了疯狂。因为理智已放弃取悦意志的本分，于是人就陷入胡思乱想，但是这样产生的疯狂，犹如汲饮勒得河水[1]。它是烦恼的根源，即意志的最后的补救方法。

为证明我的见解正确无误，我顺便再举一例以为佐证。卡鲁洛欧·葛齐[2]在他的《土耳其怪物》第1幕第2场中，出现为了忘记所有而啜饮魔药的人物，那就是不折不扣的疯狂。

以上所述疯狂的起源是，心里万般无奈地把某件事“豁出去”，然后由其他的事情填补进去，才可能发生。还有一类，过程恰与此相反，那是某事项先进入脑海，但心中既有的观念或事件，又迟迟不出去。这种过程是由于疯狂的“诱因”经常萦绕在脑际，以致不能脱离才发生的，例如，很多由恋爱而引起的精神失常如色情狂，就是因为太想不开，始终纠缠在其中的缘故。

此外还有一种，由于突发的恐怖而引起的疯狂，也是属于此类。这类患者，因为拼命把持恐怖的印象，所以其他的思想，尤其与之相反的思想，无法表现出来。这两类经历，并没有任何差异，就是说两者的共同特质是：不能整齐划一地做有系统的回忆。这种回想是我们的健全和理性成熟的基础，以上所述是关于疯狂原因的过程差异，如果能正当批评和适当运用它的话，这是把“真正妄想”进行分类的尖锐深刻的根据。

以上，我专谈精神失常的心理原因，即由于外在的、客观的机缘所导发的病因。此外，还有纯粹生理的原因，那是因为脑髓或大脑皮质的畸形，或是部分组织的分解，以及其他器官的疾病而影响及脑髓。错误的直觉即各种幻觉，我们在后面再略做介绍。精神和身体虽各自都能导致疯狂，但两者大抵是互为因果的，尤其，精神方面常会

影响肉体。这和自杀的情形相同。本来，单是外在的机缘很少会厌世自杀的，多多少少都掺杂一点儿肉体的不愉快，这种不愉快的程度，也决定了外来机缘的大小强弱。

只有不愉快到达极点时，才完全不需要外来的机缘。所以，任何不幸也绝不致有自杀的力量，些许的不幸，我们更可断言绝不至于自杀。因此健全的人，最少从外表看来很健全的人，他之所以会忽然精神失常，很明显必是遭遇极大的不幸。但是生理上已经有疯狂倾向的人，则不在此限，这类人即使是一点儿极微小的事情，也足以构成疯狂的导火线。

我在精神病院中就曾看到这样的病例。患者以前是个士兵，只因为士官称呼他为“耶鲁”，就使他精神失常。德语的“耶鲁”，本意是“他”的意思，17世纪至18世纪中叶则用作对你的尊称。但最近则只用在戏弄、揶揄对方或鄙视对方的场合。生理上若很明显地具有疯狂的素质，此素质一旦臻于成熟，简直不需任何机缘也会疯狂。

由心理所引起的疯狂，是因为思想的进行发生倒错，而使脑的某一部分麻痹，或是引起其他的败坏。这个麻痹或败坏，必须尽早除去，否则，将变成永存的东西。正因为如此，所以，疯狂若不在初患时治疗，稍微耽搁一段时间，就很难治愈了。

比纳尔[3]曾发表说有一种没有妄想状态的躁病（心性不乱的疯狂），但埃斯奎洛尔[4]又加以反驳。近来也有很多人讨论此问题，但各持己见，始终没有定论。看来，这个问题除了由实验来证明外，再没有解决之道了。如果实际上有这种状态的话，我想它的道理应该是这样的：因为智慧之于人的意志，本来如同缰绳之于一头桀骜不驯的野马，定时受它的支配和指导，但它忽然间脱缰奔驰，完全脱离了动

机，而以盲目的、猛烈的、破坏的自然力来表现，所以呈现出灭绝一切障碍物的病态欲望。

这种解放的意志，如崩堤的水流，如脱缰的野马。然而在这种场合下，它之所以突然停止，是由于理性的认识，而不是直观的认识。如果后者停止的话，意志失去了指导者，人也随之不能活动。然而，疯狂者是向着客体突进的，所以，他能确实地知觉客体，他也能自觉现在的行为，过后，也能记忆此行为。但他们没有思虑，就是说没有理性来指导他们，所以疯狂的人，无法熟虑和思量非现存的事物，或是属于过去或未来的事件。经过发作之后，理性又恢复了支配权，理性回归到它原来的正当作用。这是因为疯狂发作之时，理性自身的活动并未疯狂，也未遭破坏，只是意志暂时脱离理性支配而已。

注释

[1] 勒得河：西洋神话里地狱中之河流，饮此水，必将过去之事忘却无遗。

[2] 卡鲁洛欧·葛齐（1720—1806），意大利贵族和喜剧作家，以写作童话戏剧闻名。

[3] 比纳尔（1745—1826），法国精神病理学家。

[4] 埃斯奎洛尔（1772—1840），法国精神病理学家，近代精神病学创始人之一。

性爱的形而上学

我们常可从文人的笔下看到对性爱的描述。一般戏剧，不论悲剧、喜剧，浪漫的、古典的，或印度剧、欧洲剧等等，都是以它为主要题材。同样，它也是抒情诗和叙事诗的主要内容。如果再把欧洲文明国家数世纪以来所有的小说列入其中，数目就更大得惊人了。这些作品，依据它们主要的内容来分，也不外是详细或简略地描写激情的各种变化而已。其中较成功的作品，还赢得不朽的声名，如《罗密欧与朱丽叶》《新爱洛绮丝》《少年维特之烦恼》等。

拉罗什富科[1]曾将这类激情比之于幽灵鬼魅之说，说它虽然传说纷纭，但毕竟无人目睹过。利希滕贝格也在他的一篇论文《论爱情的力量》中，把这激情的现实和自然的力量加以反驳和否定，这都是很大的错误。因为离开自然的人性或和它相矛盾的话，就好像一幅没有依凭的图画一般。亘古以来，那些杰出文人毫无倦怠地写出来的东西，而那些重复的题材又能为人所津津乐道，引起莫大的兴味，这不会是没来由的。而且，若没有真理，任何艺术的美也将不能存在。布瓦洛[2]说得好：

世上再没有比“真”更美的东西，唯有“真”才是最可爱的。

通常，强烈的情绪尚可压抑得住，但在特殊情况下，激烈的冲动足以凌驾其他一切的客观环境，排斥一切的顾虑，以一种令人难以置信的力量和忍耐，打破所有的障碍。甚至毫不迟疑地以生命为赌注，来满足自己的欲望，如果不能遂此目的，则以身殉之。虽未必每个人都体验过，但总是经过多少事实所证实了的，像维特（歌德名著《少年维特之烦恼》的主角）和雅科波·奥尔蒂斯[3]一类的情圣，不只是存在于小说中，在欧洲一年中至少有六个人殉情而死，只不过这些人死得无声无息而已。

因为他们的烦恼，只有新闻记者或警政机关替他们记述而已。相信读过英、法报纸的人，都可证实，我绝未言过其实。同时，我们也不难想象，为此激情而入精神病院的，为数一定更多，未经报导而殉情自杀的情侣，更不知凡几。但他们既是相互爱恋、至死不渝，既是希望寻觅至高的幸福、享受激情的乐趣，为什么不想办法排除困难、继续追求生存呢？为什么只诉诸死亡一途呢？这很让人困惑，我也无法说明个中缘由。

总之，轻微的激情，或是它的萌芽，任何人每天总能看到，除非行将就木的老人，任谁心中也有那点情愫，这是不容抹杀的事实。

由前人的言论来看，性爱事件的实在和重大，应是不容任何人怀疑的，所以被文人们引为主要题材。

诸位在怪我多管闲事之前（我是哲学家居然以文学家的常用主题为论题）更应该惊讶：何以历来哲学家竟对这人生的重大事项（即性爱）几乎全未加以观察研究?

为什么性爱问题，一直成为哲学领域中未开辟的园地?

截至目前，涉及这个问题最多的哲学家是柏拉图，他的《飨宴》和《斐德罗》就是专为此问题而撰写的，但他的缺点是，这些内容总不出于神话、寓言的范围，并且，大部分只是关于古希腊男子性变态的描写，于事实毫无补益。此外，卢梭在他所写的《不平等起源论》一文中，也曾谈到这个问题，但并不充分，且有错误。

康德在《关于美和崇高的感觉》一文中的第3节，曾就性爱加以解说，他的见解也只及于皮相，肤浅得很，加之缺乏专门常识，有些地方难免错谬。

还有，普拉德纳尔[4]在其《人类学》一书第1347页以后也曾论及这个问题，也没什么看头，毫无可取之处。只有斯宾诺莎所下的定义，充满纯朴的味道，倒有引用的价值："恋爱是伴随外在因素的观念而带来的一种快感。"

除此之外，再也没有值得我利用和反驳的前辈了。

所以这个问题便时时萦绕在我的脑际，列入我哲学体系的一环。但我的见解，对那些正被这种激情所支配的人们，或者企图把自己丰富的感情以最崇高的形式表现出来的人们，必将无法获得赞同，他们一定会认为我的见解太重物质观念，是形而下的看法。然而就事实来说，这个见地是形而上的，也是很超绝的，诸位只要想想今天激动了他们，使他们写了情歌或十四行诗的那个对象，如果早出生18年的话，恐怕就不会赢得他们的含情一瞥了。

何以会如此?

因为所有的恋爱，不管所呈现的外观是如何神圣、灵妙，它的根实际上只是存在于性本能之中，那是经过公认的，带有特殊使命的性本能。这一点必须牢记勿忘，性爱不仅是在戏剧或小说中表现得多彩多姿，在现实世界中也是这样。

除生命外，它是所有的冲动中力量最强大、活动最旺盛的；它占据人类黄金时代"青年期"一半的思想和精力；它也是人们努力一生的终极目标；它会妨害最紧要的事件，能使最认真的工作突然中断，有时，连最伟大的思想家也会受到短暂的困惑；它会光明正大地闯进政治家的会议室或学者的书房，衙门的公文卷宗或哲学上的原稿中往往夹入情书、毛发之类的东西。情爱纠纷可以蛊惑人设计出最恶毒的事件来，拆散最珍贵的父子之情、友情，以及断绝最强固的羁绊。

为了爱情，有时候，连牺牲生命、健康或地位、财富也在所不惜。还有，在某种场合，它会使一向正直的人忽然谎话连篇，使秉性忠厚的人变得忘恩负义。就全体来看，它似乎像恶魔一样，努力使一切混乱、颠倒。

我们不得不问：“这些喧骚、杂沓的根源是什么？”答案很简单，它的真相只不过是“男人寻找自己的伴侣”而已。

但这一件小事，又为什么能在我们重要的工作中，在秩序井然的人生中，带来搅乱和纠纷呢？我相信那些认真的研究者将会渐次给我们寻找到答案。问题只在于这事件实非如前面所推想的那样只是一桩小事而已，应说是绝大的要事，才能和当事者行事的认真和热心完全一致地适应，所有恋爱事件的终极目的，不论是以喜剧演出，还是以悲剧收场，比人生其他一切的目的都更为重要，因此，人们在追求此目的时的态度，是非常积极认真的。

因为，由此所决定的是所谓构成“下一代”的大事件。当我们退出人生舞台时，新登场的剧中人就是由这看来琐细、微不足道的恋爱事件来决定其存在，决定其性质。下一代的存在，以我们的性欲为先决条件，这些人的性质，也是由满足性欲时的对象选择，而完完全全地规定出来，并且，不论哪一点也不可能取消或改变。

这就是解决问题的关键所在。你若能调查各色各样的恋爱，下自最轻微的好感，上至最激烈的激情，就更能充分理解它的目的，并且也可知道，恋爱程度深浅的差异和选择个性化程度，适成比例。

因此，连目下正在谈恋爱的人都包括在内，都在为人类未来时代的组成而做认真的思虑，由这个组成而绵延到以后无数代子孙的构成。这事件，和其他的事件一样，无所谓个人的幸与不幸，问题只是

将来人类的生存和他们的特殊性质而已，因而，所表现的是高于个人意志的“种族意志”，但在这重要事件之外，恋爱本身更有一种超绝的欢喜和苦痛，或令人感动与崇敬的地方，文学家以此为题材，几千年来毫不倦怠地描述那些例证。

以趣味而言，任何题材大概都无出其右。并且恋爱关系着全体种族的幸与不幸，它和其他只关系个人幸福的事件相比，犹似立体之于平面的关系。所以，没有恋爱故事的剧本，很难激起别人的兴趣。从另一方面来说，因为恋爱具有上述的特性，即使每天以它做题材，也绝对用不完。

意识中的一般性欲表现，若不是针对特定的异性，那他只是为本身着想而已，离开现象来看，不过是“求生的欲望”（性欲的本能）。但若是性欲的意识，向着特定的某个人，则是“传宗接代的生存意志”。这时的性欲，即使是他自身的主观要求，也巧妙地戴上客观赞美的面具，以此来欺骗意识。因为这是“自然”为了达到它的目的所采取的策略。

不管这种赞美看起来是带上如何客观而崇高的色彩，但所有的热恋，唯一所期望的，不外只是产生一个与种族相同之固定性质的个体，这可由一件事实获得确证：恋爱的主要目的，不是爱的交流，而是占有，即肉体的享乐。所以，即使确有纯洁的爱，但若缺乏肉欲的享乐，也无法弥补或给予慰藉。落到这种境地的人，多半还走向自杀。

反之，对某一异性怀有强烈喜爱的人，若得不到爱情的交流，也能以占有肉体的享乐而自甘。这可由所有的强制结婚获得证明，也可由以金钱或物质买来的爱情，甚或是强奸等，为佐证。恋爱当事人的意识中，即使还没有“产生特定子女”这回事，也仍旧是全体恋爱事件

的真正目的，达到此目的的方法，不过是陪衬的事情而已。那些敏感、自负的人，尤其眼下正陷于恋爱中的人，恐怕会笑我的见解太粗野、太现实吧！

不管别人如何嗤笑，这是千真万确的事实，我自信绝对没有错误。想想，精确地决定下一代的个体这一件事，不是比他们所夸张的超绝的感情，更崇高、更有价值吗？世界上所有名之为“目的”的东西中，还有比它更重大的吗？初尝恋爱时的认真，热恋中的缠绵悱恻，以及给恋爱周遭的琐碎事物赋予重要意味，都是在考虑上述目的的存在时才能领略出来。

因此，这些现象才能和这重大目的相呼应。也唯有把它当作真正的目的来考虑，为获爱侣所费的繁杂劳苦和努力，才能和事件相应和，因为，这些活动和劳苦，关系着第二代啊！不，这个继起的第二代，在为了性欲的满足而做的准备周到的选择行为中（人们称之为“恋爱”），就已经开始活动了。

恋人增进爱情，不外是希望产生新个体的“生存意志”而已。不但如此，在情侣们充满爱慕的眼神相互交接的那一刹那，已经开始燃烧新生命的火焰，像是告诉他们：这个新生命是个很调和并且组成良好的个体。为此，他们有一种热望，感到需要融合为一体，共同生存，这种热望在他们所产生的子女中得到满足，两人的遗传性质融合归一在子女身上而继续生存。反之，男女间若难以激起情愫，互相憎恶怨恨，所生出的子女，必定也是不健全的。

其次，两性之间之所以具有强烈的吸引力，其所表现在种族中的，也不外是“生存的意志”而已，这时的意志，已预见到他们所产生的个体，很适合意志本身的目的和它本质的客观化。这个新个体，意志（即性格）是遗传自父亲，智慧遗传自母亲，而同时兼容两者的体

质。但大致来说，姿容方面比较近于父亲，身材大小方面多半接近母亲。这是根据实验动物的变种时所产生的原则，这个法则的主要立论基础是：胎儿的大小依据子宫的大小而定。

至于各人特有个性的形成，我们还无法说明，连热恋中的那种特别的痴心和热情，也无法说清楚。我想两者本质上应该是一体，前者是后者所包含特质的发端。前面已经谈过，男女以憧憬的眼神相会附着的那一瞬间，已经有了新个体的萌芽。当然这种萌芽也像一般植物的幼芽那样，多半被践踏蹂躏，以致不成其形。这时的新个体就是"新观念"，柏拉图理念哲学意义上的"观念"。一切观念的因果法则，都是贪婪地捕捉分给他们之间的物质，而流露出的非常焦躁的现象，在现象界中上述人类个体的特殊观念同样也是以最大的贪欲和焦灼来努力实现它自己。

这种贪欲和焦躁，就是将来成为"双亲"的恋人间的激情。这种激情可区分无数的程度，我们不妨把它的两极端称为"平凡的爱情"及"天上的爱情"。但从它的本质来看，不论任何阶级、任何程度，都是相同的，但若单从"程度"来看，激情愈是"个人化"，换言之，被爱者的一切条件和性质，愈能适应满足爱者的愿望或要求，就愈能增加力量。然则在这种场合，什么才是最重要的问题？我们继续深入研究当可明了。

吸引异性的首要条件是健康、力和美，也就是说恋爱的本钱是青春，这是因为意志想努力表现出一切个性基底的人类特质，所谓恋爱三昧，也不出这几个范畴。除此外，还须附带几点特殊的要求，这些个要求为何？我们将逐一详加说明。总之，有了这些要求的同时，双方均感满意，激情就进行到更高的层次，在二者都觉得相互间非常适

合的时候，激情上升到最高度，由此，父亲的意志，即性格和母亲的智慧，合而为一，新个体于是告成。

新个体因为憧憬着同种族所表现的一般的“生存意志”，这种憧憬又能适应意志的宏大，因而超越了人心的界限，它的动机同样也超越个人智慧的范围，唯其如此，才是真正伟大的激情之魂。其次，在诸多的考虑条件之中，二者越能完全契合，相互之间的情热就越强烈。

自始至终，世上从没有条件完全相同的情形，在亿万男女中，选择的箭头一偏差，就会对子女产生非常大的影响。所以，他们一定是最能相配合的。这两种最相配合的个体相遇的情形，非常之少，因此，世上真正缠绵悱恻的恋爱也不多见，但是，这种爱情的可能在每个人心中都存在着，所以，文学作品描写这类高度的爱，我们都能理解。恋爱时的热情是以产生新个体和其性质为中心，在周围盘旋回绕，它的孩子也在此中，所以，有教养的青年男女，若心意、性格和精神方向均能一致，是可以建立完全不掺杂性爱的友情的，不仅不混杂性欲，甚至他们也会互相保有某种嫌忌。

此中原因，也许是他们之间，对所生育的子女，具有精神或肉体上不调和的性质。总之，他们若结合，子女的生存和资质，并不能适合种族中所表现的“生存意志”。和此情形相反的，在心意、性格、精神的方向完全相异的男女，由此而产生嫌恶者有之，甚至互怀敌意者亦有之，但仍能产生性爱，因为“性欲”可使当事男女盲目。当然，这种结合，不会幸福。

以下，我想进入更根本的探究。一般说来，自利观念是存在于一切个性中根深蒂固的性质，因此，要唤起某个人的活动，最好对他有利，此法最能奏效。的确，种族比会死亡的个体具有更早、更近、更大的权利，个体为了种族的持续或权威，非活动不可或非牺牲不可

时，智慧是不能理解该事件的重要意义的，智慧只为个体的目的打算。因此，个体的意志绝不能为了适应事件而活动。

这种场合“自然”就得讲究如下的手段以达到自己的目的，即“自然”在个体中灌输某种妄想，由这个力量，把局面改变成“本是为了种族的事情，乍想起来好像是为了个体自身。”所以，个体虽认为只是为自己尽力，实则是为种族尽力。即便如此，后者马上消失，只余幻想在他们的眼前晃动，作为现实事物的代理。这种妄想就是本能。在大多数的场合，这种本能可视为“种族的感觉”，在意志面前伸展出种族的利益。因为这时意志属于个体，受此迷惑，而以“个体的感觉”来知觉种族的感觉伸展出的东西，实际上是追求一般目的，却使我们以为是追求个体目的。

我们可从动物本能的外在表现做最好的观察蓝本，本能是动物最重要的工作。从我们自身的经验得知，本能的内在途径和所有的内在活动相同。世人常以为，人类几乎已经没有什么本能，唯一剩下的，大概只有婴儿吮吸母乳的本能，但事实上，还有一个我们非常明了、非常可确定的复杂的本能。那就是为了性的满足，而以认真而又微妙的方法，任意选择另一个个体的本能。

这类满足，就是以切合个体的要求为基础的肉欲享乐，和对方个体的美丑没有任何关系，因此，对美丑所做的顾虑，以及由此顾虑所产生的其他问题，很明显都不是当事者所关心的地方，但当事者却总以为“爱不爱对方”是自己关心的所在，实际上，他们顾虑的始终是继起的新生命的问题，子女身上要尽可能纯粹、严正地保持种族的典型。虽然由于若干生理和精神上的不愉快，使人的形态产生种种繁杂的变种，但绝大部分的纯正的典型，仍可陆续地回复，这是在美的意

识指导之下的结果，美的意识一般都占据在性欲之前，否则的话，性欲就成为令人作呕的要求了。

每个人决定“性”的喜爱和欲求的首要条件，是“最美的个体”。换言之，就是最能明晰表现种族特质的个体。

第二点要求，是奢望对方弥补自己的缺陷，所以，一般人对与自身缺陷相反的缺点往往认定是美的：身材矮小的男人希望配个高大的女人，金发的欲配黑发的等等。这些都出自这种心理。

男人发现适合自己心意的女人时，常以眩惑的狂喜拼命追求，认为如能结合必是无上幸福，这种狂喜正是种族的感觉，他能清楚认识所表现的种族特征，而打算将其永远绵延传下去。种族典型得以保持，就是这种对美的固执热爱，因此，这种热爱须以非常大的力量，才能不停地活动着。

所以，我们事先对建立此爱心的诸种考虑，必须做特别观察。再说，这场合所引导人的，实以“最完善的种族”为目的的本能，人本身也想追寻比自身更崇高的享乐。实际上，唯有如此，我们才能够说明所有的本能富于教训的理由。总之，就是此时的本能和一般场合一样，个体是为种族的幸福而活动。

例如，一只昆虫为了产卵，要找寻某种花、果或污物，或者像雌蜂还得找其他昆虫的幼虫，并且在完成这个目的以前，不辞任何辛劳，不惧任何危险，苦心经营，这些都和人类酷似。人为了性的满足而非常热心地寻找某一特定的、适合个体资质的女人，为了达到此目的，往往违反一切理性——有的糊里糊涂地结婚了；有的以财产、名誉和生命的代价去获得，甚至有的以诱奸或强奸来达成目的。总之，往往牺牲自身的幸福。冥冥之中似乎到处都高呼着：

要服从“自然”的意志，即使牺牲个体，也要为种族而尽力。

本来，任何场合下的本能，都要听从某种目的观念而活动，但只有生殖的观念不是这样。“自然”创造本能的时候，不使行为者了解它的目的，也厌烦追究它的目的。所以，通常本能只赋予动物，并且，主要是赋予理解力最低的最下等动物。

但本论文所观察的场合几乎受到限制，连人类也赋予这种本能。当然，人能理解目的，但若没有本能的话，当不至于热心地牺牲个体的幸福而追求此目的。和所有的本能相同，真理也是为此而采取妄想的形式，是高于意志之上而活动的。

隐瞒男人的是放荡的妄想，因此，他们感到如能怀抱中意的女人，就是莫大的安慰；进而更确信，专一地追求特定个体，然后占有她，必能获得无上幸福。因此，他自以为是为自身的快乐而花费偌大辛劳和牺牲，实际上，他的劳苦是为维持正则的典型，是为赋予他们两人所产生的特定个体的生命而努力。

这时候，充分存在着本能的特性，那是完全没有目的的观念，也不听从它们行动的特性。被放荡的妄想所驱策的男人，对诱导自己的唯一目的——生殖事件，事后，反而往往感到嫌忌和阻碍。这在大部分露水鸳鸯式的恋爱中，都可发现。因为本能具有上述特征，因此，在达到享乐之后，任何一对恋人都可体验到一种莫名其妙的失望，并且会惊讶，他们如此热衷的，除性欲的满足外，竟然再也得不到什么。因而，觉得性欲对他自己并没有什么益处。

这种愿望和人类所有一切愿望的关系，和种族之与个体的关系相同，一者是无限的，一者是有限的。因为“满足”本来就是为了种族，所以，不能窜进个体的意识中。个体此时由于种族意识的激励，牺牲

一切、奉献一切，埋首于完全不属于自己的目的中。所以，恋爱中人，完成伟大的工作后，先前既有的妄想，此时完全消失，才发现自己原来是被种族所欺骗的蠢蛋。所以，柏拉图说了非常贴切的话：

肉欲！你欺骗了多少人！

我们可以从侧面，拿动物的本能和其工作欲为例，来说明这些事情。

动物也被禁锢在欺瞒的妄想中，虽然觉得是为己身的快乐，但实际上是以最大的热心和克己之念为种族而活动。鸟类为营巢、昆虫为产卵而搜寻合适场所与采集食物，那不是为自己食用，而是置于卵侧，给将来的幼儿食用。蜜蜂、蚂蚁为营造巧妙的巢，整天埋头在非常复杂的经济中。

它们是受到妄想的诱导——那种妄想戴着自利目的的面具，实则为种族尽力。那恐怕是理解我们自身本能的内在奥秘，即主观的唯一方法，但从客观的、外在的方面来看，不难发现，我们是受本能强力支配的动物，尤其在昆虫中，更可得知主观的神经节系统优于客观的脑髓系统。

从此事实来推断，它们没有客观正当的理解力引导，神经节系统所及于头脑的作用，都是由纷至沓来的主观和愿望的印象所推动，因而，它们都是被妄想驱策。一切本能的生理经过，大概都是如此：人类的本能虽然微弱得多，但也有特殊的事例，为了便于说明，我再列举孕妇反常纷乱的食欲为例。这是由于流入胎儿营养的血液偶尔引起的某种特别的变化，因产生这种变化，而使孕妇忽然热望某种食物，如此，又使她们产生一种妄想。

所以，女人又比男人多具一种本能，同时，女人的神经节系统也远比男人发达。不错，人类的本能比动物少得多，但比较起来，这一点点本能却比动物更容易导向错误，这正可说明人类的头脑是非常优越的。本能中指导满足性欲的选择的是“美的意识”，如果它倾向同性恋，就是被导入邪途了。苍蝇听凭它的本能，在污秽腐烂物上产卵，也是同样的情况。

我们还可以更精细地解剖本能，根据解剖的结果，我们可以确证，性爱本能的根本，完全朝向“新生命”，即子女。首先，我要列举的事实是，男人天性，恋爱时是善变的，女性则倾向不变。男人的爱情在获得满足后，便显著下降，同时，觉得几乎大多数的女人都比自己的妻子更具有魅力，更能吸引他。总之，男人是渴望变化。而女人的爱情在获得满足的瞬间，开始上升，这是根据“自然”目的所产生的必然结果。

“自然”原则维持种族，还有，尽可能地大量增殖。如果男人可以随心所欲和不同的女人交合，一年中可制造百来个子女；但是，不管女人有多少情夫面首，一年间也仅能生育一个孩子（双胞胎例外）。所以，男人经常需求别的女人，而女人只有老老实实地守着丈夫。“自然”创造女性，是为将来的子女保留抚养者与保护者，这是本能，不必经过思虑。所以，正确的贞操观念，对男人来说是人为克制，女人则是自然的。不论就客观的结果，或主观的反自然现象来说，女人通奸比之男人，更难以宽宥。

男女两情相悦，从客观来看，实际也只是本能伪装，换言之，不外是努力维护自己“型、态”的种族感觉而已。我们很了解它的根由，为得充分确定的证据起见，我想进入细节逐一缕析。指导我们“相悦”

的诸顾虑条件、值得一谈的琐细项目，即使在哲学著作中，也洋洋大观、不胜枚举，但我们可大致分为三大类：

第一，是直接关系种族典型，即关于“美”的条件；

第二，是关于精神性质的条件；

第三，是互相对称的条件，即对两个个体的偏颇和异常，相互施以必要订正。

以下，我逐一加以说明。

指导我们选择和爱好的最高原则是“年龄”。大体来说，月经开始至停经这段时间，可视为性爱的适龄期，其中，18岁至28岁间，称黄金时代。

上述年龄以外的任何女人，无法吸引我们。已停经的女人，还会让人嫌恶。年轻而不漂亮的女人，多少还是有吸引力的，反之，迟暮美人则没有吸引力了。因此，很明显，此时潜意识中引导我们行进的目的是“生殖能力”。所以，一切个体，离开生殖受胎最适当的时期越远，越失去对异性的吸引力。

第二个顾虑条件是健康。急性疾病不过是一时的搅扰，慢性疾病或体质恶劣之类，会使我们厌恶却步，因为这类疾病会遗传给子女。

第三个顾虑条件是骨骼，这是构成种族之“型”的基础，除年老和疾病外，再没有比不恰当的姿容更令人讨厌的了，容貌再美，也无法弥补。反之，若身材匀称，即使容貌丑陋，也有吸引力。我们对骨骼结构的不调和，感受极敏锐，例如，矮胖、短腿、跛脚的女性，都让人大倒胃口，而身段特别美好，则可以补偿其他的缺点，有蛊惑男人的魅力。

与此有关的是，一般男人喜欢纤细的脚，纤细的脚在审美标准中占相当重的分量。有跗骨和跖骨的动物中，若论小，无过于人类，这一事实，和人类得以直立行走有密切的关系，也可说是人之所以为人的主要特征，“人是跖行性动物”。

所以，席拉克[5]也这样说：

> 女人身材窈窕，又有一双美好的脚，就像银柱脚之中的黄金柱。

牙齿也非常重要，它是吸收营养的必要工具，并且又具遗传性。

第四个条件，是肉体的适度丰满，这种状态表明胎儿营养充分，所以，瘦骨嶙峋的女人，惹人嫌恶。再说，女人丰满的乳房，对男人也具有非常的魅力。因为它直接关联女性繁殖作用，告诉男人，她可以给予新生婴儿丰富的营养。但话说回来，太过肥胖的女人，令人嫌忌，这种体质多半患子宫萎缩，是不妊的预兆。这情形不必用头脑去判断，本能自会告诉我们。

最后的条件才是容貌美丑的问题。

关于容貌，我们最先观察的是骨骼部分，第一印象当以挺俊的鼻子为主，鼻短而塌，一切免谈。自古以来，向上或向下又稍微弯曲的鼻子，不知决定了多少少女一生的命运，这是关系种族体型的大事，实不足怪。对动物来说，由小颚骨所产生的小嘴巴，是人类容貌的特质，是非常重要的。向后凹下的下颚，特别令人憎厌，因为稍微前突的下颚是人类专有的特征。最后要谈的是，美丽的眼睛和前额，这和精神特质发生关联，尤其是关系着由母亲遗传而来的智慧性质。

站在女性的观点详详细细地列举出女人潜意识中遵奉的选择条件，那当然是我所无法办到的，但大体说来，一般都主张下列几点。

第一，女性喜欢30岁至35岁间的男人。本来，人类美的顶点是青年期，但女人反而喜欢上述年龄的男性，此中道理，是因为引导女人的，不是趣味，而是本能，本能告诉她们，那段年龄是生殖力的顶点。一般说来，女人对男性的美，尤其是颜貌的美，几乎“视若无睹”，那大概是因为子女的美丑问题，只是关乎母亲的遗传。

男人的力和勇气，才是俘虏女人之心的主要条件，因为这两者，才确定能生育健壮的子女和担当子女勇敢的保护人。男性的生理缺点，或者“型”的破坏等等，由于女性自身或许也具有相同的缺点，或者刚好具有消弥其缺陷的优点。总之，女人在生育子女之际，都可将它们排除，男人的缺陷不致遗传给子女。

但是，男性所特有的，不能由母亲赋予子女的因子，则是例外。诸如骨骼结构、宽广的肩膀、坚狭的臀部、笔直的脚、力气、勇气或胡须等等。所以，女人往往爱上其貌不扬的男人，但绝不会爱没有男子气概的男人，道理在此，这是为了中和以后所举的缺点，因为那是女人力所未及的地方。

第二，这类顾虑条件是有关精神性质的部分。

关于这一点，我们发现了一项事实：女人完全由男人的性格特质，即心的特质所吸引，性格由父亲遗传。猎取女人欢心的要素大概是：坚定的意志、决断、勇气，以及亲切、正直等诸性质，反之，智慧上的优异对女性不发生任何直接或本能的力量，因为这些并不是由父亲所遗传的。男子缺乏理解力，女人并不在乎，反而认为卓越的精神力和天才，是一种变态，将带来不幸的结果。

因此，丑陋、愚蠢、粗野的男人往往击败聪慧、有修养、可爱的同性，而独获芳心。出于爱情的结合，精神性质方面也往往完全互异。例如，有的丈夫粗野、壮硕、见识浅薄，而妻子娇柔善感、思维细腻、有修养、有审美观念；或者有的男人是学者、天才，而妻子则没什么文化。

爱神维纳斯以凶暴的微笑，常爱把不相似的两个形体和心，紧紧地联结在一起，理由是恋爱并不依靠理性智慧，而是由与理智性质相异的顾虑条件所支配，也就是本能所顾虑的诸条件。结婚的目的，不是为夫妻间充满情趣的交谈，而是为制造子女。结婚不是心与心的结合，而是身体和身体的结合。

所以，女人若是褒奖男人的精神优点，那只是虚假可笑的口实，要不然，就是变态者的夸大其词。男人与之相反，他们本能的爱情，不是由女人的特性特质所决定的，像苏格拉底之辈（为数不少），其所以发现各自的冉蒂佩[6]，正基于此理。其他如莎翁、丢勒[7]、拜伦等，也是一样。但是，因为智慧是由母亲所遗传的，在这里就发生了作用，并且，比起来，它的影响力还超过肉体之美，虽然，肉体之美也很重要，也能发生直接的作用。

所以，有的母亲也曾经验或意识到它的作用，而让自己的女儿学习美术或各种语文等，以便吸引男人，这是以人工手段来弥补智慧的不足，其中道理恰和以义乳、义臀来增加女性的魅力相同。

但这里所要讨论、并且希望读者谨记勿忘的是，不论什么人恋爱，只有从体型相貌中才能产生直接和本能的吸引力。有教养的贤明女性，或许会注重男人的才智和精神优点，男人由于理性熟虑，会试验或观察她们许嫁的性格，但这些都和本篇所论的问题无关，这些事

情，在结婚时，可成为“理性选择”的基础，但和我们的论题“激情的恋爱”没有关系。

到此为止，我单就“绝对的考量条件”，就是切合大众的顾虑条件来观察，以下，我们将谈有关个人的相对条件。这些种类的考察条件是以改良既已显示的种族之“型”的不完全、订正选择者自身“型”的破坏而还原纯正典型为目的。

因此，这种场合，当事者对本身所缺乏的东西发生了偏爱。以这种相对条件为基础的选择，是从个人的资质为出发点，而以个人的资质为目标，故较之上述以“绝对条件”为目标的各种条件，更确定、更明白，且更具排他性。

所以，真正激情的恋爱，多半根源于在这种相对的考察条件下，平凡、轻微的爱情源泉所出自的绝对的考虑条件中。所以，点燃激烈爱情之火，通常不需要什么美玉无瑕的女人。建立真正激情的恋爱就像酸和碱化合成为中性盐所发生的“中和作用”。

这里，主要有下列几点因素：

首先，任何人，在性方面都有偏缺，或过于阳刚，或偏向阴柔。试将某人的偏缺与他人比较，就可清楚地发现它的存在，这种偏缺如能从某个异性身上得到良好的补偿，就产生中和作用了。为了补充修正新生个体的人类典型，“新个体的构成是万事万物的目标”。所以，必定需要与自身的偏畸相反的偏畸。

根据生理学所知，不论男女都有无数程度、无数阶段的性偏畸现象，经过这些阶段，男性严重的会变成可忌的“雌雄嵌合体”“假女人”或尿道下裂症，女性则为粗犷爽朗的“假男人”，这两方面都能达到完全的“阴阳体”，始终保持中性，因此无法生殖。因而，两个个体得以

中和，是因为某种程度的男性化性质，适合于某种程度的女性化性质，如此，双方面的偏畸才能相互抵消。所以，最男性化的男人追求最女性化的女人，反之，没有须眉气的男人就找寻刚健的女孩。

这样一来，所有的个体在“性的程度”中寻求适合自己的对象。此时，两人之间，到底需要什么程度的比例呢？那是由各人的本能来感觉，而且这也和其他“相对的条件”一样，同是建立培养高度爱情的根基。所以，恋爱中人，虽自称是“彼此心灵的调和”，但大多数场合，这种调合只是为新生子女的健全问题，再说，这方面也很明显地比调和的问题更重要。

至于心灵的调和，结婚不久，往往就一变而形成严重的不调和了。在这里，还掺杂他种的考察条件，这个条件是为了不使个体的弱点、缺陷及“型”的破坏，永远停留在所生子女身上，或者避免产生变态，所以借助别的个体力量，来排除这些缺陷。以此事实来论，男人的体质越瘦弱，越想找个健硕的配偶，女性方面的要求亦同，但因女人的体力本来就较弱，所以，她们通常都喜欢手大臂粗的壮汉。

其次，是体格的大小问题。不论男女，娇小玲珑者都对高大健壮者特具好感。有些矮小的男人，也许他的父亲长得很魁伟，但遗传自母亲娇小的体型，则对高大女性的憧憬更为激烈。因为他相信，从父系的血脉，可以供给魁健的血液。高大女性之所以对巨灵汉不感兴趣，是基于避免产生“巨人症”的“自然”意图，女性的本能知道，这样的人种虽可生长，但维生力量太过薄弱。

尽管如此，一部分这类女孩，为了在社交场合中显得神气，而选择伟丈夫为偶的话，那么，就要由她们的子孙来受此愚行的恶果了。其次，对肤色的顾虑，也具有决定作用。白种人多半喜欢黑色或褐色皮肤的配偶，但黑色或褐色皮肤的人要求白皮肤的人为配偶的情形却

不多见。道理在于金发碧眼的确是亚种，应该说是变态，这就好像原本并没有白鼠和白马一样。欧洲以外的任何地区都没有土生的白种人，连极地的近旁也没有，只有欧洲才有土生的白人，很明显，白种人本是发源于北欧斯堪的纳维亚。

这里，顺便谈谈我个人的意见。本来“白”并不是人类自然的肌肤颜色，我们的祖先原来与印度人一样是黑色或褐色皮肤的，所以说，白种人不是从原始自然的怀抱所孕育出来的。通常我们虽把“白种人”叫得非常顺口，但“白种人”实非人种，而是褪了颜色的人。我们的祖先闯进冰天雪地的北地，由于生活起居不习惯，而像外来植物一般地求生存，也像这些植物一样，冬天时需要“温室”，如此，经过了几千年，人终于褪成白色。

四百年前移居到欧洲的吉卜赛人，他们原是印度人种的一支，如今他们的肌肤颜色介于印度人与欧洲人之间。所以，“自然”在性爱事件中也努力回复到原始的黑发、棕眼，但白色的皮肤，仍列居第二“自然”。当然，印度人的褐色化皮肤，并不使我们觉得讨厌。

最后要谈的是，不论肉体的哪个部分，各个个体总是努力地矫正其缺点和种型的损坏，某部分愈重要，所做的努力也愈激烈。所以，狮鼻的人，一见鹰鼻或鹦鹉鼻的人，就感到一种无法言喻的满足。其他方面，无不如此。躯体和四肢的构造过度瘦长的人，只有看到五短身材的异性才以为美。

关于气质的考虑条件，也走向这种趋势，一般都喜欢和自身相反的气质，但问题在于你能否彻底了解对方的气质？在某部分非常完全的人，当然不会追求或爱上同一部分不完全的对象，但比之其他人，更不留心这部分，倒是真的。因为他不必担心这部分会让子孙不完全。例如，皮肤极白皙的人看到黄皮肤往往感到憎恶反感。但是，黄

肤色的人看到那欺霜赛雪的皮肤，往往觉得美如天仙化人。男人爱上极丑陋的女孩（虽不多见），那是因为两性适合的程度已取得适度的调和，女性的变化事项的全部，也是发生在由相反的条件而互相中和的情形下。这种场合的恋情有高度的习惯。

我们对女人品头论足，对中意女人慎重批评，在女人中东挑西选，对未婚妻敏锐观察，不论哪一方面都准备得周周到到，务求不致受骗，以及对重要部分的过与不足的重视，女人之于男人也一样，凡此种种，完全和重大目的相呼应。因为新生子女的大权，全操在你的手上，他们一辈子都要带着和父母相同的特质。例如，女人虽只稍稍驼背，她的子女也很容易患佝偻病，其他场合，也有类似情形。

有关这些事情的意识，当然是不存在的，相反，大家还以为如此繁复困难的选择，是为了己身的乐欲呢！乐欲在这种场合，实际上一点儿关系也没有。但这种以本身体质为前提的选择，恰与种族的利益相吻合，他们无意识中所努力的是尽可能保持纯粹的种族典型。在这里，个体的行动，虽然自己毫无所觉，实际是接受一种高于他自身的种族命令的活动。

初次会面的两位年轻异性，彼此下意识所做的深刻观察，或者所投射的直欲深入肺腑的探究眼神，以及对容貌和身体各部分的细心观察等等，这一切的一切，都有某种特别的缘故存在，那就是由他们两人所产生的个体，和由其性质组成的种族的守神冥想，由此冥想的结果，来决定相互中意的程度及相互需求的强度。这种相互需求的心理，上升到顶峰之后，由于发现未曾注意过的某种事情而突然消失。

如此这般，凡是有生殖能力的动物都有种族守神，它的职司是关于未来种族的冥想。丘比特，不停地奔波活动，不断地深思熟虑，他所从事的大事业，也不外是未来种族的构成。只是个体事件，比之种

族和丘比特的工作的重要性，就显得非常低微、贫乏。因此，丘比特任何时刻都想不客气地牺牲他的属下。丘比特和个体间的关系，一如不朽的东西对朽灭的东西；个体的利害与丘比特的利害比率，犹似有限之于无限。因此，丘比特根本无暇顾及个体幸还是不幸的问题，他只自觉任重道远，所以，不管战争如何骚扰，生活如何混杂，或者瘟疫如何盛行，丘比特都以超然的态度来执行自己的职务，同时为彻底执行自己的工作，甚至也闯进寺庙教堂禅房的隐遁生活中。

从尽可能完全再现种族的典型这一点来看，何以两个个体的结合，一方可以弥补对方？又何以后者排斥一切而独要求前者？这些问题的关键我们已在前节中证明过，由此我们也可知道，两性恋情的程度，是随着当事人的个体化而增进，在这种情势下，会引起显著的激情，此激情只针对一个对象，由于对象专一，由于接受种族的特别命令而表现，随即带来一层崇高可贵的色彩。

否则，我们可以断言，只有性欲的念头是野蛮、卑鄙的。因为那没有任何的个体化，漫无目标地滥施爱情，完全不顾及质的问题，只是在量的方面努力维持种族。但是，性爱的个体化和所带来的恋情，上腾到最高程度——如果没有满足此恋情的话，世界一切的珍宝和生命都将丧失其价值。此时，这种激情将会以其他愿望所未曾有的激动来达其所愿，为此，他可以毫不踌躇地奉献任何牺牲。

但因怎么也无法遂其所愿而陷入疯狂或自杀殉情的也不乏其人。造成这种过剩激情的症结，潜意识中，除了备有上述的诸项考察顾虑条件之外，还有其他的原因存在。这些原因也和前述诸条项一样，不是明摆在我们眼前的。

所以，我们只得做这样的假定：就是这种场合，不但是体质，男方的意志和女方的智慧，也都取得特别良好的配合，种族的守神所看

准、中意的某完全一定的个体，就只在他们两人身上才能产生出来。但是，这个理由是存在于物自体的本质中，而不是我们的思虑所能企及的。更严格地说，那是此时的“生存的意志”，在这一对夫妻所生的特定个体中，要求自己能够客观化。

意志本身所有的这种形而上的欲求，在茫茫人海中，除活动在即将当双亲的人心中外，再也没有他的活动范围。因此，未来双亲之心被此冲动所捕捉，这时他们一方面想追求形而上的目的，追求存在于实际事物以外的目的，一方面追求自己所希望的东西。所以，最初可能出世的未来个体，是从万物起源的冲动而产生的。唯有此冲动，在现象界中，未来的双亲才能无视周遭的万事万物，而表现崇高的激情。

恋爱中的男性，由于这种无与伦比的迷妄力量，但求一亲芳泽，但求同衾共枕，产生一种纵使抛弃世上所有的财富也在所不惜的心理。但对男人来说，热望和某女人同衾，实际上也同和其他任何女人共枕没有太大的差别，不外是肉体结合与生育，除此外再无收获。这种强烈的激情和其他的激情相同，这是连当事者都感惊奇的事实，即激情在享乐完了的同时，立刻消失不见。这种激情也可由女性的不孕（据胡斐兰德[8]说，妇女不孕，十有八九都是由偶然的体质缺陷所产生），不能达成形而上的目的而消失。

当此之时，上述目的，也像每天被几千几万人践踏的萌芽一样，将会遭遇枯萎的厄运。这些萌芽，实际上也很努力地想在生存中表现形而上的生命原则，无奈总是无法达成目的。根据“生存的意志”来说，空间、时间和物质的范围是无限的，所以，它只得打开僵局，另图发展，借以安慰。

帕拉西尔苏斯[9]虽然不曾讨论过这些问题，而我的思想路线也和他完全不同，但这里所陈述的意见，也许首度和他有点儿相似。因为他在随笔中，曾写下几句值得注意的话，他说：

世上有的是由神的意志而结合。

例如大卫王和乌利雅斯之妻[10]就是其例。

这虽和正式合法的婚姻相抵触，

但若不这样，

就无法产生所罗门。

巴德瑞芭虽成淫荡之女，

但那是神为了所罗门，

而联结他们两人的关系。

爱情的憧憬，也可采用许多的形式来表达，这是自古以来文学家所努力的目标，但他们的描写还不够细致入微，连给予此对象满足的处理都做不到。众所周知，这种憧憬包含两类，一是占有某特定的女人和联结无限幸福的观念；另一是若不能得到某女人，就会产生无以言状的悲痛。爱情的憧憬和悲痛，并不是从存在一时的个体欲望所发生，而是种族灵魂的叹息。

种族看到自身目的的得失而发出深深的叹息。唯有种族才有无限的生命，所以它才有无限的愿望、无限的满足和无穷的悲痛。但此时，必有一死的个体——人，被禁锢在狭窄的胸中，所以，我们只看到这小小的心胸似乎胀得几乎破裂，或者胸中充满无限的欢愉、无限

的悲伤。因此，人们再也找不出适当的词汇来表达这些情形。所以，它成了所有崇高恋爱的文学材料。

因而，这些文学，超脱一切尘俗的境域，而上升到一种高超的境界。

这是彼特拉克抒情诗集的主题，也是“维特”或雅科波·奥尔蒂斯等小说的题材。这些现象，我们除了做这样的看法外，实在很难理解，也无法说明，因为若论精神上的优点，即客观实在意义上的“优秀”，女人实在不值得我们那样热爱，那样尊重，同时，正如彼特拉克作品中所描写的情形一样，男人也往往不能十分精确地了解女人。唯有种族的灵魂，才能在一瞥之下看穿某男人具有怎样的价值，以及男人是否存有种族的目的。最大的激情，通常也在初相见时发生。莎翁说得好：“恋爱中人，哪一个不是在一见之下钟情的？”

关于这点，阿勒曼[11]风行250年的著名小说《亚尔法拉施的无赖汉古兹曼传记》中有一段话，也值得注目：

> 为了爱情，不必费太多的时间，花太多的心思去考虑和选择，只需要在最初的一瞬间，某种适应和一致能互相迎合就行，就是通常所谓的“心灵感应”。在这方面，人们习惯于被星辰的特别影响所驱策。

所以，自己的恋人为情敌所夺取，或者由于死亡而消失，对正在热恋中的人来说，哀伤悲恸无过于此。这种损失无法估计，不但关系他个人，连带他永远的本性、种族的生命也受到侵害，那是接受种族的特殊意志和委托而出现于现世的。基于此理，把爱人让给别人，是所有牺牲中最大的牺牲。英雄虽不耻一切哀叹，唯独对恋爱的叹息不以为耻，因为这时悲泣的不是英雄本人，而是种族。

卡尔德隆[12]的剧作《伟大的泽诺比娅[13]》第2幕中，德修斯曾对泽诺比娅这样说：

你是真爱我?

呵，我多么荣幸！

这样，我可放弃成千上万的胜利，

回到你身边。

这个事例所显示的不是单纯的个体之爱，而是表现出性爱，即种族的利害问题，它一旦在自己眼前展现明确的利益，就立刻击退之前所有的一切利害，诸如名誉观念等等。个体的利益虽然重要，但在某种意义上，种族的利益远胜于前者，所以造成了上述现象。因此，名誉、义务、诚实等精神，虽足以抗拒所有的诱惑或死亡的威胁，但在种族的利益下，也只有降服而已。

同时，在这种场合，人们在私生活方面秉从良心的命令去做的，也最少见。连一向正直、讲义气的人，此时也往往昧着良心，我们不难发现，当激烈的爱，即种族的利益捕捉住他们的时候，连通奸的事情也毫无忌惮地公然进行着。不独如此，这时他们还自觉到，自己的行动是为种族的利益，比起只是为个人利益的行动，具有更高的权利，因而能心平气和干那“不可为”的大事。

关于这一点，商福特[14]的几句话，说得好：

热恋时的男女，不管有任何分开他们的打扰（例如丈夫或父母亲），也不拘法律和习惯究竟如何，仍旧照样自然相爱。

我常想，这大概是神权使他们相互结合罢！

对这一点表示愤慨的人，不妨先去翻翻《圣经》。救世主对通奸的女人显然也采取宽大的态度。《十日谈》[15]的绝大部分，就是根据这种见地而写的，种族的守神在他那高高的宝座上，对被踩在自己脚底下的个人权利，发出轻蔑的嘲笑。阶级、贫富的悬殊等等，在作为反对热恋中人结合的理由的时候，种族的守神同样也可轻而易举地予以排除，而宣告那些是毫无价值、毫无意义的东西。种族的守神是存在于无限的世代中，一方面追求自己的目的，一方面把这些人的种种顾忌或古板的教条，都像吹稻壳一样吹掉。

基于这深远的理由，不管任何危险，只要那是有关恋爱的激情目的，也欣然接受，连平素都很害臊胆怯的人，在这个当儿，也变得勇敢起来。在戏剧或小说中，当我们看到，为了恋爱事件，即为了种族利益而战的年轻人，击败只以个体幸福为念的老人时，总会发出欢喜的同感。这正如种族比个体更重要的道理一样，相爱双方的努力，比任何反对他们的努力更重要、更崇高、更正当。

几乎所有喜剧的主题，都是描写反对人们的个人利害，因而出现以破坏这些人的幸福为目的的种族守神。通常就是由所谓“文学的正义”来贯彻种族的目的，使观众获得满足，因为观众也感觉出种族的目的比个人更深远重大。因此，在喜剧终了，观众都希望看到相爱者戴上胜利的荣冠，带着欣喜的心情回家。相爱的人都有由胜利的结合而建立自己幸福的妄想，观众的想法也是这样。但实际上，恋人们的下场则是牺牲自己的幸福，回到用意深远的种族意志老人的怀抱，为种族的幸福服务。

在极少数变格的喜剧中，企图颠倒它，努力地描写牺牲种族的目的而贯彻个人的幸福，然而，这种场合，观众和种族守神同样都有痛苦的感受，这种结尾，强固的个体利益并不能使人安慰。就我所知，

有两三本著名的小说属于这类作品，如《十六岁的女王》或《理性的结婚》等。在将恋爱事件处理为悲剧的作品中，大抵种族的目的都归于乌有，所以做道具的一对恋人也随之灭亡。例如，《罗密欧与朱丽叶》《坦库列德》《伦加尔洛斯》《威廉斯坦》《美西娜的新娘》都属于此类。

人在恋爱的时候，往往呈现出滑稽的或悲剧的现象，那是因为当事者已被种族之灵所占领、所支配，不再是他原来的面目了，所以他的行动和一般个体完全不相合。恋情进了更深一层，人的思想不但非常诗化和带着崇高的色彩，而且也具有超绝的、超自然的倾向。因为赋予这种倾向，所以，整个人看起来完全脱离人类本来的、形而下的目的。

原来，由于个人受到种族之灵的鼓舞，知道种族远比个体事件重大，如今又受种族的特别托付，而以制造完全个性化、有一定构成的子孙的无限存续为目的。最初的这种构成，使他摇身一变成为“父亲”，他的爱人成了“母亲”，这一切完全都是特定的。

带有这种超绝的重要价值参与事件活动的感觉，使陷入情海中的人，显得不同流俗，在他们非常形而下的愿望中，也穿上超自然的衣服。为此，即使最平凡的人物，恋爱也变成了生活中最富于诗味的插曲。这种场合，恋爱事件往往带有喜剧的色彩。在被种族客观化的意志命令表现在恋人的意识中时，由于发现可以和爱侣结合，而戴上预想中无限幸福的面具。达到恋情的最高度，这种幻想迸发出灿烂的光辉，如果不能圆满地达成此恋情，则顿感人生索然无味，毫无乐趣，连生命也丧失所有的魅力。

因此，对人生的嫌恶，战胜对死亡的恐惧，而生命往往自发地缩短。这类人的意志，如不是被引进种族意志的旋涡中，也是种族意志

绝对压倒个人意志。所以，他们若不能在前者的情形中活动，也拒绝在后者的情形下苟活。这时候的个体，当作集中于某对象的怀着无限憧憬的种族意志的容器，未免太过脆弱。所以，“自然”为了挽救人的性命，便在这种绝望状态的意识上覆上所谓“疯狂”的面纱，否则，势必发生自杀或殉情的惨剧。社会上各种不同年龄的男女，都经常发生这类现象，足以证明上述解说是真实的。

话又说回来，并非不能达成的恋爱，才招致悲剧的结局，既遂的恋情，收场不幸的恐怕比幸福的还多。这是因为激情所要求的往往和当事者个人的幸福发生剧烈冲突，和他所有的事情都不能一致，破坏了他由这些事情所建立的生活计划。并且，恋爱不但往往和外部的事情相矛盾，连和恋爱者自身的个性也相矛盾，离开性的关系来观察恋爱对象，甚至也有憎厌、轻蔑、嫌恶的感觉。

但是，由于种族意志远较个体意志强烈，所以，恋爱中人对自己嫌忌的性质，闭着眼睛，毫不理会，一心只求与对方永远结合。恋爱的幻想就是这样让人盲目，但种族的意志在完成任务之后，这种妄想就立刻消失，而遗下了讨厌的终生包袱。我们往往发现一个非常理智又优秀的男人，却和唠叨的女人或悍妇结为夫妇，我们常感奇怪，“为什么这些男人竟做出这样的选择？”

上述的说明，可给大家满意的答复。因此，古希腊、古罗马人常说，爱神的表现是盲目的，不但如此，陷入情网的男人，虽明知意中人的气质或性格都有令人难以忍耐之处，将会使他将来的生命痛苦，却又毫不畏缩退却。

你的胸中是否有罪?

我不想去探寻，也毫无所觉。

　　不管你是怎样，

　　我只知道爱你。

他所追求的不是自己的事情，而是关于第三者，关于将来的新生命，但因妄想包围着他们，他们自以为是追求自己的目的。不管在什么场合，这种不追求个人私利的行为，都是伟大的标记。所以，激烈的恋情也能赋予崇高的色彩，所以能成为文学歌颂讽喻的题材。

最后再谈到，性爱也有对象之间非常憎恶和势不两立的现象，柏拉图把这种情形比拟成狼对羊的恋爱。这种状态完全是一厢情愿的，尽管男方爱得如醉如痴，尽心尽力，对方却充耳不闻，丝毫不为所动。这就像莎翁所说："我爱你，也恨你！"（莎翁名剧《辛白林》第3幕第5景的情形）。

这种又爱又恨的心理，往往造成杀人继而自杀的局面，这种事件，我们每年都可从报纸中发现许多例子。歌德说得好：

　　被拒之恋，如置身地狱之火中，我不知道是否还有比这更严重的情形?

恋爱中的男人，对对方的冷酷态度，或者以他的苦恼作为自己快乐的女人的虚荣心，称之为"惨酷"，实际上一点儿也不夸张。因为，彼时他已被类似昆虫本能的冲动所支配，这种冲动毫不理会理性列举的所有理由，无视周遭的事事物物，只知绝对地追求自己的目的，毫不放松，更不会放弃。

因为恋爱的热情未得到满足，脚上像拖着沉重的铁块，在人生旅途上踽踽独行，在寂寥的森林中，长吁短叹的，绝不止彼特拉克一人，只是在这烦恼的同时，又具备文才的只有彼特拉克而已。歌德的

美妙诗句：“人为烦恼所苦时，神便赐予他表达的力量。”正是彼特拉克的写照。

实际上，种族的守神和个人的守神无时无地不在战争之中，前者是后者的迫害者、是仇敌，它为了贯彻自己的目的，时时刻刻都在准备破坏个人的幸福，有时连人民全体的幸福也变成它的牺牲品，莎翁《亨利六世》第3部第3幕的2、3场中，就可看到这种事例。造成此事实的基础，是因为我们本质的根在种族中，所以，种族具有优先活动的权利，我们的祖先，很早就发觉出个中道理，把种族守神丘比特予以人格化，虽然他的容貌是天真无邪的，但他却是残酷的、充满敌意的、吹毛求疵的恶神，也是专制的、反复无常的恶魔，同时又是诸神和人类的主人。

希腊俗谚说得好：“爱神厄洛斯[16]啊！你是统治诸神和人类的暴君！”

带着杀人的弓箭，以及翅膀，盲目，这是丘比特的特征。翅膀是象征恋爱的不定无常，但这里的不定，通常是在满足恋情后引起幻灭感觉的同时才表现出来。

恋爱的激情依赖着一种幻想，这种妄想能使只对种族有价值的事也显得有利于个人。所以，造化的欺骗，在种族的目的达成后就消失不见。个体被种族之灵遗弃后，又回复到原来的狭隘和贫弱，回顾过往，才知道费了偌大的气力，经过长期勇猛努力的代价，除了性的满足外，竟然没有任何收获；而且，和预期相反的是，个体并不比以前幸福，于是对此不免感到惊愕。所以，珀尔修斯遗弃安德洛墨达[17]一点儿也不足为怪。如果彼特拉克的热情曾得到满足，他的诗歌也该像产卵后的母鸟一样，戛然而止，沉寂无闻了。

这篇《性爱的形而上学》对目前正卷入激情欲海中之人，可能非常不中听。

一般人总认为恋爱结婚是基于理智的选择，但“理智”两个字实不足以解释那五花八门、千变万化的男女恋爱和结婚的现象。古代喜剧作家也说：

> 爱情本身毫无规则，不可分类，我们当然也就条分缕析地来处理它。

恋爱的结婚是为种族的利益，而不是为个人。当然，这情形当事者是懵然不知，总以为是追求自己的幸福，其真正目的在两人可能产出的新个体上，他们由这目的而结合，尔后，再尽可能努力地取得步调的和谐。激恋的本质是本能的妄想，但其他方面也还有很多完全相异的因素存在。

如前所说，这种妄想必定会消失，接着其他方面的因素显现出来，因而恋爱、结婚通常结局都是不幸的。西班牙有一句谚语说：

“为爱情而结婚的人，必定生活于悲哀中。”

因为婚姻本来就是一种维持种族的安排，只要生殖目的达成了，造化就不再惦念婴儿的双亲是否“永浴爱河”，或只有一日之欢。由双方家长安排的，以实利为目的的所谓“利益联姻”，反而比爱情的结合幸福些，因为此种婚姻，都顾虑到种种因素条件，不管这些条件何其繁多，至少它总带上现实的色彩，并且它不会自己消失。

再说，它总是以结婚当事人的幸福为目标，所以，这样的结合毫无疑问是幸福的。但对第二代则不利。面临婚姻抉择的男子，为金钱而不顾自己之所好和满足，他是为个体而生存，不是为种族，这种表

现是违反真理，违背“自然”原则的，所以，容易引起他人的蔑视。相反，为了爱情，不顾父母的劝告而毅然结婚的女人，在某种意义上是值得赞扬的。

当她的父母以自私的利己心来劝告时，她却抉择了最重要的原则，并且遵循了造化的精神、种族的精神。照以上所述来看，结婚时，似乎是鱼与熊掌无法兼得，一定得牺牲个体或种族中的一方？是的，事实上也确是如此。

“热情”和“实利”携手并进的情形极为罕有。大多数人在肉体、道德或智慧方面都有值得悲悯的状态，但结婚不是由普通单纯的选择或爱好所产生，而是由所有的外在顾虑而决定，所谓“偶然的结合”，也有其中某部分的原因。至于实利婚姻，也可以在讲究实利之余，顾虑到某种程度的“喜爱”，这就是所谓与种族守神的妥协。

众所周知，幸福的婚姻并不多，这是因为结婚的本质，不是为了现时人们的幸福，而是为未出世的子女着想。但激烈的性爱中也有真正白首偕老、互得慰藉的，这是从完全不同的根源所产生出的感情，就是还得附以“性向一致”为基础的友情。这种友情大抵在性爱获得满足、消失之后才表现出来。

通常是这样的：起初为了新生命而成立性爱的诸条件——在肉体、道德、智慧方面相补、相适的各种性质，在这两人之间的气质或精神上又能保持相互补充的关系，因而产生心情的调和。

这里所论性爱的形而上学，和我的全部形而上学具有精密的联系，而且，后者可以作为前者的注释。我且以下述几句话作为总括。

为满足性欲而做的选择，准备很周全，并且要经过许多阶段，才能上升到激烈的恋爱。前面我已经谈过，这个选择，事实上是人类参

与构成下一代的活动。

在《作为意志和表象的世界》前面几章中，可确证出这项重大的参与活动有两点真理。

第一，人的本质不会消灭，它永远存在于次一时代的种族中，因为那种活泼、热心的参与，不是从省察和企划而来的，而是从人类本性最深奥的特质和冲动那里产生的，如果人会完全死灭，或者只是以和他完全相异的典型或以完全不同的种族来接续他，这样的话，我相信这种参与不致那样牢固，也不能给人那么大的影响力。

第二，人的本质（物自体）大多存在于种族中，而不在个人，因为对种族特殊构成的关心，是以恋爱事件为根本，不论任何人，唯有此关心，他才有超越意志的崇高表现，爱情的成败对人的影响也最敏锐，所以，我们可以把它称为“特殊的感情事件”。这方面的利害若表现得强烈明确，他就完全忽视其他一切，必要时还被充当牺牲品。

由此，足可证明，种族利益远比个体利益重大，我们直接生存于种族中，而不是为个体生存。但恋爱中的男人，不堪秋波一瞥，竟致完全放弃自己，为心爱的女人不惜奉献任何牺牲，这到底是什么缘故呢？没别的原因，那只是为了索求女人不灭的部分，因为其他的任何要求，总会破灭。

热烈、痴心、活泼地追求一个女人，就是对“我们本质的结合难以打破”和“我们的本质是永存于种族中”的直接证明。如果以为“种族永存”是件芝麻小事，或者毫不介意，那就大错特错了。产生这种错误，是因为他这样想：所谓种族永续，虽然和我们相近似，但并不是任何方面都和我们相同，而且也是生存于我们所不能知的后代。这种想

法，只是从外部的认识出发，只看到我们的直觉所能了解的种族外貌，不是从内在本质着眼。

实际上，唯有这种内在的本质，才是我们的意识的根柢，比意识更能发生直接的作用，它脱离了实体个体化的原则，而存在于一切个体之中，不论是并存或续存，与个体合而为一，这就是生活的意志，切实地要求生命和永续。所以，这是避免死亡的命运、不受死亡攻击的唯一办法。但那时的状态并不比现在更好。

因而，人在生存中，个体的现象就是不断的烦恼和努力。如何解脱我们的烦恼和努力？唯赖“生存意志”的否定。由此，个体的意志脱离种族的树干，在种族中停止生存。那时候的情形又将是个什么样子呢？到底有没有“生存的意志”？这些问题只有任人自由解说了，因为我们还找不到构成这概念的材料。佛教把生存意志的否定，称之为“涅槃”，即从根本上断绝人生各种欲望而达到的一种至高快乐境界，这也是人类一切的认识力永远不能达到的境地。

现在，如果我们注视混杂的人生，就会发现人们尽是为穷困和不幸所烦，再不然，就是充满无穷无尽的欲求。为了防止各色各样的烦恼，虽然每人都尽了全力，但除了只能保持这烦恼个体的片刻存在外，再也不敢有其他的期望。然而，在这纷乱无意义的人生中，我们仍看见情侣们彼此思慕的目光，不过，他们的眼色中，为何总是显得那么隐秘，那么畏惧旁人，那么偷偷摸摸的？因为他们是叛徒，他们故意地使所有即将结束的穷困和悲惨又传续下去。他们沿袭祖先的做法，又揭开了另一场悲喜人生的戏幕。

注释

[1] 拉罗什富科（1613—1680），法国作家。

[2] 布瓦洛（1636—1711），法国诗人。

[3] 雅科波·奥尔蒂斯，意大利作家福斯可洛（1778—1827）的书信体小说《雅科波·奥尔蒂斯的最后书简》的主角，也是殉情而死，同属“维特”系列小说。

[4] 普拉德纳尔（1744—1818），德国医学家兼人类学家。

[5] 席拉克，犹太人，公元前二百年左右在耶路撒冷以希伯来语编撰《道德训集录》，后来，他的孙子又把它译为希腊语。

[6] 冉蒂佩，苏格拉底之妻，无论哪一点，都不足以和苏格拉底相匹配，她是个缺少理性而泼辣的悍妇。

[7] 丢勒（1471—1528），德国画家与雕塑家。

[8] 胡斐兰德（1762—1836），德国医学家。

[9] 帕拉西尔苏斯（1493—1541），瑞士化学家，兼通医学，并研究神学。

[10] 乌利雅斯，为大卫王手下大将，大卫王先唆使他与妻巴德瑞芭离婚，复又谋杀之，娶巴德瑞芭为妻。

[11] 阿勒曼（1547—1614），西班牙小说家。

[12] 卡尔德隆（1600—1681），西班牙剧作家。

[13] 泽诺比娅，古代巴尔迈拉国的女王，曾侵略叙利亚，公元270年被罗马军团捕获。

[14] 商福特（1741—1794），法国作家，悲观主义者。

[15] 《十日谈》，中世纪意大利作家薄伽丘（1313—1375）的名著。

[16] 希腊的Erōs即罗马的Amon，司恋爱之神。

[17] 珀尔修斯是阿迪卡王子，于塞里福斯岛得王女安德洛墨达之肋，杀死人头牛身怪物。和她结婚，但最后又遗弃她。

论天才

关于诗或美术及所有真的作品，包括哲学上的东西，如何才能源源不断地涌现出“认识”方法，我曾在《作为意志和表象的世界》一书中谈过（第2卷第29章，第30章）。假如这种认识能力居于优势的地位，就能以天才的姿态出现。这里的所谓“认识”，是对它的对象，要有柏拉图的所谓“观念”，此观念并不是抽象的，而是只有在直观中才能了解的。所以，天才的本质在于他的“直观认识是完全的和强烈的”。

因此，一般由直观出发而诉之于直观的作品，如造型美术（绘画、雕刻、建筑），和以直观作为媒介所想象出来的文学作品，都是天才之作最明确的证明。天才和一般的所谓“干才”大有区别。干才的特征，是他们论证认识的敏捷和尖锐，远比直观的认识力强大，具有这种才能的人，思维比常人更敏捷、更正确。天才恰好相反，他们能看到一般人所看不到的一面，这是因为天才的头脑比凡人客观、纯粹、明晰。所以，天才能够洞察眼前的世界，进而发现另一面世界。

智慧的职分，只不过是动机的媒介而已，因此，智能的视界里所能看到的，只是事物和“意志”的关系（包括直接、间接及其他一切的关系）。此外，它便不能理解。对动物来说，事物和意志的关系几乎全是直接的，在它们的意志中，不发生关系的东西，可说是完全“视若无睹”。所以，即使是最聪明的动物，对自己有切身关系的事物，也往往不加注目，这是令人很惊异的事实。例如，我们的人格或环境发生激烈而显著的变化，它们竟也丝毫不觉诧异。普通的人，除以上的直接关系外，还有间接的可能关系，如此构成知识的总体。但是此时，他的认识也只是局限在诸般关系的范围之内。

所以，一般的头脑，对事物不能形成十分纯粹客观的形象，普通人的直观能力是依据自己的那一点点有限的判断力的，并且毫无目

的，没有充分、纯客观理解世界的能力，他们的意志若不受刺激，就呈现疲劳状态而不能动弹。如果在认识事物的场合，表象能力还有剩余，而没有目的地制造外界的客观形象时，这种形象对意志的目的毫无用处，若到了相当高的程度，还会妨害意志的目的，这种状态就已经具有所谓“天才”异于常态的素质。

这种状态和真正的自我意志不同，看起来好像是从外界而来的“神灵”在活动一般。天才的本质，比起专为意志服务而产生的认识能力，更能达成强大的发展。在生理学上来说，脑髓的活动像那样有剩余的话，就会进入“剩余的异常”，并且，众所周知，在生理学中还有所谓“因欠缺而来的异常”和“因位置变动而来的异常”两种。

所以，天才的本质在于智慧的异常剩余，而它的剩余又能利用在关于一般生存的事情，它不像普通人的智慧，只为个人的利益，而是为全体人类服务。简单地说，普通人若是由三分之一的智慧和三分之二的意志所组成的话，那么天才则是由三分之二的智慧和三分之一的意志构成的。

我们可以用化学比喻来说明。中性盐中包含盐基和酸两种成分，二者的性质截然不同。经过中和之后，如果盐基占优势，则呈碱性：如果酸居优势，则呈酸性。

意志和智慧之对天才和凡人的关系，也是这样，我们可依此来区分二者的界限，我们可从他们的性质和全体行为来加以鉴别，尤其从他们的业绩，更能判明。这种场合，我们还要附加一点非注意不可的差异，在化学上，性质不相同的元素，往往可形成“亲和力”及“吸引力”，但人类的现象则相反。

认识力过度剩余，最显而易见的是表现在最根本、最原始的认识中（即直观的认识中），而由另一个形象再现出来。画家、雕刻家就是这样产生出来的。所以，在他们来说，天才的理解和艺术创作间的距离非常近，正因为如此，表现天才和其活动的形式非常简单，要叙述它也很容易。所有真正的文学、艺术、哲学的作品，所以能源源不绝产生出来的原因，也在于此。当然，他们的创造过程并不简单。

附带说明，一切直观都属于智慧而非仅仅是感觉的东西。18世纪的哲学，认为直观的认识力是“下等的精神”，我们若能平心静气地来玩味这句话，这句话实也不无道理。最先持此理论的是亚德伦[1]，他把天才当作“下等精神力显著的强烈”。约翰·保罗在他所著《美学阶梯》中引用这句话的时候，并没有给予过分残酷的批评，可见，它也有它的道理存在。这位声誉极隆的作家，撰写该书有一个很大的特点，不论解释理论或寓教训的地方，都以譬喻方式和幽默的讽刺来进行，由此不难臆知，连约翰·保罗对那句话都有同感。

任何事情的真正本质，即使附带着条件，也先要向着直观开示自身。一切的概念和思念，不过是抽象的东西，因而它们是从直观而来的部分表象，可以从中抽出来思考。所有深刻的认识，不，连本来的知识都一样，它们的根底是在直观的理解中。一切不朽的思想和真正的艺术品，受其生命的火花产生出来的过程，也是在于直观的理解之中。相反，从概念产生出来的东西，只能算是“干才”的作品，只不过是理性的思想和模仿，或者是以当前人们的需要为目标。

但是，如果我们的直观一直都是附着在实际事物上的话，那么直观的材料应是完全站在偶然的支配之下。因为，“偶然”很不可能适时地产生事物，也很少能适当地排列事物，大抵它只是给我们提示一点儿具有很多缺陷的样品。所以，那些具有深长意味的形象，必须有条

理地整顿、加工，才能成为透彻的认识；而为了传达这种认识，使它能够随意再现，又必须靠空想。空想之所以具有高度价值，原因就在这里。

天才不但要有空想，还要明了各个对象和自己作品的关联，而认识的源泉——直观世界，随时都给我们提供“清新的食物”，所以空想是天才所不可或缺的道具。有空想的人，他就有呼唤灵感的力量，所呼出来的灵感，在适当的时机，启示他以真理。赤裸裸的现实中，真理毕竟是很薄弱的，可以说只有一丝丝而已，并且，大都是在不适当的时机表现。所以，没有空想的人和天才比较，就好像附在岩石上等待机会的贝壳，羡慕可以自由活动的动物一样。

因为他们，除了属于真正的“直观感觉”的东西外，对其他方面的东西毫无所知。这些人在“直观”到来之前，只是啃食概念和抽象物。但是此二者绝不是认识的孩子，仅是外壳或表皮而已，这类人充其量只能搞搞计算或算术之类的玩意儿，绝不可能成就伟大的功业。造型艺术或诗歌，如同杂剧的表演，对不能空想的人，可作为补救其缺陷的手段，但那是有限度的，对有空想的人，则可使他们更容易使用。

所以，天才特有的、根本的认识方法，虽是直观的，但他的对象绝不是只跟自己有关的事物，在这些事物里，他表现的是柏拉图的所谓“理念”。（参照《作为意志和表象的世界》第2节29章）在个别的事物中发现一般形态，这才是天才的根本特质。普通人所看到的只是各个事物本身。这些个别的东西都只属于现实，因为现实对他们才有利害关系，换句话说，也只有那些与他们的意志才有关系。

当我们观察个别事物时，可以发现他所观察的程度，看他是只看到事物本身，或是只看出一点儿普遍，或是能进而观察出种族中的普遍性质等，由此来决定他和天才之间的差距标准。所以，天才的真正

对象是一般事物的本性，是事物的普遍形态（不是个体的而是属于整体的）。个别现象的研究属于“干才”的范围，并且，往往只以事物相互间的关系为其学术研究的对象，实用科学即属此类。

要理解“理念”这个东西，必须把“认识”当作纯粹的主体，换言之，就是在意志完全消失的条件下。我们读歌德大部分的作品，他所描述的风景，仿佛就在我们的眼前；读约翰·保罗对自然的描写，觉得心旷神怡，胸襟大为开阔，我们恍惚觉得自己就是歌德、就是约翰·保罗。就是以这种心境完全净化的客观性为基础。这时内心中的表象世界，已经由于这种纯洁性，而完全脱离意志的世界。

天才的认识方法，和本性中的一切意欲，完全断绝关系，因而天才的作品不是故意或随便产生出来的，而是出于本能的必然，所引导的“结论”。一般所称“天才的激发”或“灵感的来临”等等，那时的情形就是指智慧忽然摆脱意志的羁绊而自由奔放，也就是说智慧不再为意志服务，而且也不是陷于不活动或松弛的状态，在短暂时间内能够完全独立自发地活动。这时的智慧有最大的纯洁性，犹如反映世界的一面明镜。因为那时的智慧已完全脱离自己的根源——意志，而集中于一个意识，形成“表象的世界”。在这一刹那，所谓不朽作品之“魂”便附于其上。相反，故意思考的场合，智慧受意志的领导，由意志指定问题，智慧完全不得自由。

一般人的脸上都捺上“平凡”的记号，表情也很卑俗，那是因为他们的认识一直是诚惶诚恐地服从于意志。因此，他们的观察，只是考虑意志和目的的关系，其他的方法再也不懂了。天才与之相反，他们的表情有个显著的共同点，脸上都能很明显地表现出他们的智慧优于意欲，和智慧获得解放。

再者，苦闷也是由意欲所产生，“认识”则反之，它自身没有痛苦，只有快乐，所以它所给予天才的是：高而宽的前额和澄澈晶莹的眼神。那是因为眼睛和额头都不为意志和穷困服务，它们只给天才伟大而超俗的快活。天才所流露出来的这种快活的表情，倒很配合其他部分的忧郁，特别是浮现在嘴边的忧郁。杰尔达努斯·布尔努斯的格言说得非常贴切，他说：“悲中有乐，喜中含悲。”

以意志为根底的智慧，在它活动时，除意志的目的外，对其余的东西都采取反对的态度。所以，智慧之所以能客观而深刻地理解外界，是在脱离意志（至少是暂时的）的情形下才有的。智慧和意志相结合，根本不能独立活动。若不唤醒意志，即利害活动，智慧也昏昏沉沉地变成睡眠状态。若能设法唤醒意志，并顺着意志的利害来认识事物的关系，那当然是最合宜的，所谓聪明的头脑，就是意志时时刻刻都清醒着——他们意欲的活动力非常旺盛。但是这样的头脑，不能把握事物纯客观的本质。

因为意欲和目的，占满他们整个头脑，在他们的视界中只能观察到和此有关的部分，其他方面尽皆消失，而以错误的状态进入意识。例如，为排遣愁闷而急急出门旅行的人，大概他所看到的莱茵河不过是一条直线，架在河上的桥梁也好像是切断这条横线的小纵线。满脑子为自己打算的人，他们内心觉得世界恰如战场，这大自然的迷人景色，根本不会映入他们的眼帘。为了方便说明和强调这种事态，我举的例子虽太极端，但事实也是如此，若是意志稍微兴奋，也很可能产生类似前述的“认识”的变形。

理智脱离意志的羁绊，在自由的对象中翱翔，不被意识所驱策，而又能旺盛地活动，只有在这当儿，世界才有真的色彩和形态，才能表示它全体的正当意义。当然，这种状态已经违背智慧的自然本分，

也就是说走进反自然。所以，这种现象的发生机会非常少，但天才的本质就在于此。也只有天才才能高度而持续地表现这种状态，平庸的人只是有点儿“近似”，再者也只是偶尔有之。

约翰·保罗在《美学阶梯》第12章中说天才的本质是“深思熟虑”，我想其理由该是如此。就是说平常人都沉沦在意志的旋涡和喧嚣中度其一生，他们的智慧充满着生活的事物或事件，但他们却完全不能客观地理解“生活”和“事物”是怎么一回事，就像在市场做生意的贩子，只能听到邻近或眼前的谈话，但整个市场如汹涌怒潮般的、能使远处观客吃惊的喧嚣，却完全进不到他的耳中。天才与之相反，他的智慧已脱离意志的利害，脱离人格的利害。他们以客观的直观将“世界”和“事物”融会贯通，一丝一毫也瞒不住他们。从这个意义来看，天才懂得深思熟虑。

画家把眼前的自然景物忠实地再现到画布上；文人以抽象的概念，说明所见的社会万象的现在态，转注于他人明了的意识中，精密地使它再生，或是把常人只能意会、感觉的事物，用言语文字表达出来——凡此种种都是所谓“熟虑”。一般动物都是过没有熟虑的生活，当然动物也有意识，用以知悉自己的祸福和认识攸关祸福的事。但它们的认识不论何时都流于主观，无法客观化。出现在认识里的诸事物，它们自以为看得很清楚，但那不能当作表现的目的物，也不能用为思考的对象。因此，动物的意识完全是内在的。

人的意识，当然和它们不同，但也有类似的性质，他们对事物和世界的知觉，也偏于主观，且大部分仍滞留于内在状态中。人虽能知觉存在于世界中的事物，但却看不出“世界”到底是怎么回事：虽能知觉自己和他人的所作所为，但对自身却茫然无知。意识的明了经过无数的阶段慢慢上升，熟虑也跟着渐渐增加。最后到达“一个点”。达到

这一点之后，脑中偶尔会闪电般地发生如下怀疑：“这一切事物是什么？”或“那些到底是如何做成的？”

第一个疑问，如果能获得明晰性，并持续存在，就产生“哲学家”，后一个问题臻于那种地步的话，就是文学家或艺术家。所以，这两项崇高的职务，都要以熟虑为基础。这种熟虑是先要清楚地认知世界和他自身的关系，靠着这层认识，才能进一步省察此二者。在这认识的全体过程中，智慧为了取得优势，所以，有时不得不脱离它工作的上司——意志。

以上关于天才的观察，在生物学的系列中也可看到。生物学区分低、高等生物，说是“意志和智慧逐渐广大的分离”，就和这种见解有关联，也是相互补充。（译者按：《作为意志和表象的世界》第2卷22章中曾就此“分离”加以论述。）这种分离达到最高程度，就是天才。这时，智慧完全离开它的根底——意志，获得完全的自由，表象的世界才能达到充分的客观化。

以下，我想讨论几点有关天才个性的内容。亚里士多德曾说过这么一句话：

> 在哲学、政治、诗歌或艺术方面超群出众的人，似乎都是性情忧郁的。

西塞罗更把这句话浓缩为“所有的天才都是忧郁的”。

歌德也这样说：

> 在我幸运，心情愉快的时候，我的诗才的火焰非常微弱；
>
> 当我被灾祸胁迫时，诗的火焰炎炎燃烧。

优美的诗文，像彩虹一样只在雨后阴暗的地方出现。

文学的天才都喜好忧郁。

以上这几句话，可从下面的事实来说明。

意志本身是专横霸道的，他绝对强调对智慧的原始支配权，智慧方面有时会感到不耐烦、不对劲，因此就抽身逃出其支配。离开那些讨厌的意志后，智慧为了排遣气闷而走向外界，此时它的精力更为强大，也变得更客观了。天才所以伴随忧郁的原因，就一般来观察，那是因为智慧之灯越明亮，越能看透“生存意志”的原形，那时才了解我们竟是这一副可怜相，而兴起悲哀之念。天才所以被认为是悲哀的象征，他们的情形，就像整天都被乌云覆盖的勃朗峰顶[2]。但是偶尔，尤其是在晨光熹微时，乌云忽然散去，那时，朝曦染红峰顶，穿越云际，景色之美，令人心旷神怡。同理，忧郁的天才，有时也会露出只有他们才能领略的特殊快活，这种快活是由精神最完全的客观化所产生。所以才说：“悲中有乐，喜中含悲。”

庸俗作家所以显得俗不可耐，是因为他们的智慧强固地联结在意志中，只有在意志激励之下才会活动，被控制得死死的。所以他们的行为思考等全是为个人的目的，为了达到一己目的，大量创作粗劣的绘画、低级的诗文、浅薄荒谬的哲学。甚至为了攀交达官显贵，不惜昧着良心，写出歪曲事实的学说。这些人，充其量只是剽窃他人作品的一言半句，不能把握其作品的核心，所得到的只不过是皮毛而已。而且，无知的他们还自以为得到人家的全部精髓，甚至夜郎自大地以为已凌驾于一流作家之上。

如果他们遭到彻底的失败，多数人又想，若以自己的善良意志，必可达到预期的目的，殊不知，唯此善良意志使他们不能达到，因为

艺术、文学、哲学等，一旦掺杂个人的目的，就无法贯注全副心神了。有一句俗话说“自己挡在光线之前”（自己打扰自己之谓），这正是这类人最好的写照。只有智慧摆脱意志的支配和计划，得以自由活动，才能赋予真正的认真，才能赋予产生真作品的力量。

连这基本条件他们都全然不知，还谈什么文艺、哲学？幸而他们还不知道，否则，恐怕会失望得自杀：而且，前面所说的“善良意志”，是道德问题，艺术是不讲究这一套的。艺术中最重要的是“能力”，不论哪一方面的艺术，作者是否认真地创作，这才是最紧要的。一般人所努力的对象，几乎都是关于自己和亲人的幸福，他们也许有这方面的能力，但却没有做其他事情的力量。因为一切故意的努力或企图，不能给予我们诚挚、深刻和真正的认真，也不能作为它们的补充，说得正确一点儿，就是不能取代它们。

因为“真挚”这个东西，是自然盘踞的场所，绝不会往别的地方移动。但若不对任何事情辅以“认真”，就绝不会有太大的成就。天才对自身幸福的牵挂，往往非常拙劣，原因就在于此。我们如在物体之上放着铅锤，由铅锤所决定重心位置，随时都可拉回来，同样，人类的智慧和注意力，也随时可回复到真正的认真。天才就是这样，对其他事情都漫不经心地应付，他的认真不是有关个体或实际的事物，而是埋首世界和事物的真相，研究它的最高真理，或者苦苦思索以何种方法使它再现。

走出个体进入客观世界的那种认真，是人类的天性所无法了解的，是不正常的现象，是属于超自然的。但唯有靠着这种认真，才可看出其人的伟大，看出他占有他自己的创作和他完全相异的“守护神”之作。对这些人来说，艺术、文学、思想才是他们的共同目的，其他的人则以之为手段，利用这个手段来追逐自身的事情，并且通常对进

展的有利方法，还颇有心得，这是因为他们懂得阿附时流，能够迎合大众的要求。因此，他们能一帆风顺、青云直上；而天才则多半陷于困境，一生潦倒落魄，因为天才常为客观的目的而牺牲自身幸福。

凡人的渺小，天才的伟大，其分际在此。所以天才的作品具有永恒的价值，但他们所承认的事情，在后世才能被发现；而平庸的人只是和时代共生共死。一般伟人所注目的，不论是实际事物，还是纯理论事物，当给予它们活动之际，并不是求一己之私，而是追究客观的目的。他的目的也许会被误解，也许会被视为一种犯罪，但他依然不失其伟大。

不论任何情况，“不为自身打算”的精神，都是伟大的。反之，处处为自己着想的人，是卑微的，因为他所认识的、所看到的，只局限于“自己”这个小圈子。而伟人是从全体之中来认识自己，前者是生活在小小宇宙中；后者则是在广大的宇宙中生存。正因为如此，“全体”对他们才是最重要的，为了描写、说明它，或打算在其间做实际的活动，所以努力去理解它。因为他们知道“全体”和他们深具缘分，也知道“全体”对他们的密切关系。

如此把自己的范围弘扬扩大，人们才认为他们是伟大的。所以，“崇高”的宾词，在某种意义下的真英雄和天才，就意味着他们违反自己的天性，不追求自身的利益，不为自己筹谋，而是为全体人类生活着想。那些争逐小利，斤斤计较小节的大多数人，不能成就伟大事业的道理是很明显的，他们怎么说也无法变得伟大起来。

不论哪一位伟人，也往往有以个人为着眼点的事情，换言之，也往往有当小人物的时候。任何英雄，在他的侍从看来，也有表现得并不英雄的时候，如果你以为那些侍从没有评价英雄的能力，那就大错

特错了。有关这问题，歌德在他的小说《亲和力》第2卷第5章中有描写，女主角欧蒂莉叶也有这样的看法。

歌德说："天生是天才，或想当天才的人，可在天才这东西中，发现自身最美的生存。"天才，也有他的报偿。当我们瞻仰过去的伟人时，并不想："这个人到现在还被我们赞美，是多么幸福啊！"相反却想："他所遗留的业绩，影响人类数百千年，多么光荣啊！"

伟人的价值，不在他的名声，而是造成他获得名声的原因，而他的快乐在于产生"不可磨灭的种子"。所谓身后名，他本身是完全不知道的，从这个事实来看，那些引经据典、吹毛求疵，想证明他的无价值的人，恰如某人看到邻居房里堆满蛎壳，心里羡慕得很，却找出一大堆证据对着他大发蛎壳的全然无用论，同样愚不可及。

根据以上所述天才的本质，可知它是原本应为意志服务的智慧脱离自己的岗位时的自立的活动。所以，很显然它是反自然的现象。所谓天才，可说是"不忠实于本务的智慧"，天才之所以给自己带来不利，原因也在此。我们现在且把天才和智力远较他们为劣的人两相比较，便很容易观察出天才的不利之点。

常人的智慧为意志所支配，且严重地被束缚着，只能受容"动机"而活动，意志这东西，在世界的大舞台中，可把它比之为一大把穿在木偶上而使木偶活动的铁线，凡人就像木偶，他们一生之所以枯燥无味、严肃认真，就是为了这点。那种认真相，越上一层越认真。动物的面貌也如此，冷冰冰地煞有介事，从不露出笑容。然而，从意志解放出来的智慧之主——天才，却成了著名的米兰木偶戏的操纵者，舞台上能够感知一切的只有他一个人，希望暂时离开舞台到观众席上看戏的也只有他一人。

我们说天才是熟虑的原因即在此。即使，具有非常的理解力和富于理性的所谓“贤人”，也不能和天才相提并论，且其间差异甚大。贤人的智慧是用于实际方面，他熟习最好的目的和最便捷的手段，因此也不外是为意志服务，顺其天性，这是和天才相异的地方。通过坚实和认真地实行，我们可预想得出，他们的智慧是不会放弃为意志所用，也不会迷惑于无关于意志的事情，更不容许智慧和意志分离的。

伶俐的头脑也罢，优秀的头脑也罢，所谓适合大企业的头脑也罢，都是客体使这些人的意志旺盛的活动，头脑不停地探究客体相互间的各种关系，所以，他们的智慧和意志坚实地联结着。相反，天才的头脑为了要客观地看出世界的现象，他好像置身事物之外似的，只把它当作观想的对象，所以，意欲被逐出意识之外。

行为能力和创作能力的差异，关键在此。创作能力的认识要客观、深远，这两种性质要以智慧和意志的完全分离为前提；反之，行为能力的认识，须具有应用知识的能力及沉着、果敢等条件，这些能力仍旧要遵奉意志的命令才能产生。

如把智慧和意志之间的羁绊解开，智慧就脱离自己的自然使命，而忽略为意志服务的职守，例如沉湎于绘画的人，连迫在眉睫的灾难，也不去理会它，仍自顾自地欣赏，以致给个体带来危险。富于理性或理解力的人的智慧，则不如此，它永远坚守着立场，顺其境遇和要求。

所以，这类人不论在任何场合，所决定和实行的，必定很得体、很合适，不像天才经常有脱轨的行为或失措、愚昧的举动。天才之所以做出那些事情，是因为他的智慧不肯专做意志的指导者和看守者，而要求做点儿纯客观的思想。

以上，我是以抽象的说法来说明这两种能力相互间的对立关系。歌德在他的剧本《塔索》中做了更具体的说明，塔索和安东尼奥就是那两种能力的典型人物。一般人都以为，天才和疯狂非常接近，这问题的症结，主要也是在于天才特有的、反自然的“意志和智慧的分离”。但是，这种分离，可不能说天才的意志是薄弱的，因为天才也有冲动和激烈的性格，因此，我们非要从另一种角度来说明此分离不可，这可用下列的事实来解说。

行为能力卓越的人，除强烈的意志外，也定要有完全或相当分量的智慧，这是一般人欠缺的。至于天才，又高了一筹，他的智慧为任何意志所用也绰绰有余，属于异常，这种现象很难一见，所以真正创作的人还不到“能干人才”的千分之一。在上述情形下，智慧由于异常的剩余，取得绝对优势，因而从意志分离而出，这时候的智慧，已忘却自己的本原，靠着自己的判断力、认识力，自由自在地活动，而有了天才的创作。

如此这般，天才就是智慧的自由活动，换言之，是从为意志所用那里解放出来的智慧活动。所以，天才的创作，没有任何实利目的，更不能拿实用标准来衡量。音乐的演奏，哲学的思索，画家的绘画，诗歌的创作，纯粹都是为作品本身，毫不计较实利。“非实用”是天才作品的特质，也是它的荣誉标志。

人类所做出来的任何东西，都是为了维持我们的生存，使生活更方便，但只有天才之作是唯一例外，它只是为他自己的存在而创作。在这个意义下，可把它视为生命的火花，或生存的净得物。所以，欣赏这些作品可使我们胸襟开阔，忘却一切的穷困烦恼，犹如脱离尘世的骚扰。美和实利不易结合，高大美丽的树不结果实，果实都是生在丑而矮小的树上；庭院盛开的玫瑰也不结果实，而那小而几乎没有香

气的野生蔷薇，却可以结果实；美轮美奂的建筑物并不实用，琼楼玉宇不适合居住。具有高贵的精神天赋，若勉强他们做平庸的工作，那就像把雕饰华美的贵重花瓶当作茶壶使用一般；天才和注重实用的人相比较，有如黄钟大吕比之于粗陋瓦釜。

一般人智慧所用之处，只局限在自然所指定的场合；也就是理解事物间的相互关系，以及认识个体的意志和事物的关系。天才则只在理解事物客观本质的情形下，才使用自己的智慧，那是违反智慧的天分的，所以天才的头脑不属于他自己，而是属于世界，这就是天才在某种意义下，可以启发世界的原因，以此为基因，具有这种头脑的人，往往发生种种不利的事情。

因为这种智能所制造出来的东西，根本没有用武之地。

第一个不利，是这种智慧要服侍两个主人，它为了追求自己的目的，机会一到就要放弃大自然所决定的本来使命，它所选择的时机对意志来说，往往非常不适当，因而，有这种天赋的个体，在生活中多少显得有些不对劲，一言一行也显得神经兮兮。并且，由于认识力的增加，智慧所看到的不是个别事物，而多半是普遍的事物，这又和意志的要求大相径庭，因为意志只需要认识事物的个别形态。

加之此认识力有时忽然异常高涨，倾其全力针对有关意志的事物和它的可怜相，在绚烂明亮光线的照耀下，先看得一清二楚的，再把它们扩大类推，因此，有这种个性的人往往陷入极端倾向。以下，我再把这一点做更详细的说明。一切伟大的理论是如何得来的？那一定要他本人把全部精神力倾注在某一点上，全副心神地贯注和集中在这一点上，世界上的其他一切完全消失，只有他的“对象”来填充一切的实在。

这伟大而强烈的集中活动，固然带有天才特质，但也不免经常朝向现实和日常事物，这些事物一带到上述焦点之下，就像在显微镜下的跳蚤，体格变得像大象那样大。所以天赋丰富的人，不时为了些许小事而发生令人不解的情绪冲动。此外，我们也常可看到，普通人觉得心平气和的事件，竟令他们陷于悲哀、雀跃、忧虑、恐怖或愤怒中。总之，他们天生缺乏冷静。所谓冷静是面对事物时，除事物本身外，任何东西都不能进入眼界之内，因此，冷静的人难望天才。

天才还有一点不利，就是感受力太强，这是神经或脑髓生活异常高度化所带来的结果，同时这也是天才的条件“意欲的猛烈”所提携来的。这种意欲的猛烈，是受到心脏强力的鼓动所致。以上的种种特性使以下情况很容易发生：情绪的过度紧张，激烈的冲动，以及在强烈的忧郁性格下非常易变的脾气等等。

在歌德《塔索》一书中就可看到这样的人物。

天才的内在苦闷是不朽之作的源泉，他们有时陷于梦幻似的沉郁，有时又显得激烈兴奋，和天才相比，才智正常的人理智、沉着、平静，行为也稳定、平衡！除此外，天才的生活是孤独的，天才原本就极少，不容易遇到知己，和常人相处也显得格格不入。主宰凡人的是意欲，天才则重认识，因此，前者之所喜，不是后者之所好；前者引为欢欣的，后者毫无喜悦之感。庸人是道德的生物，对世界只是保持个人的关系。

而天才在它之上还有纯粹的智慧，这种智慧属于全体人类，也是他活动的基本地盘，就是说它完全脱离意志，只不过偶尔回到意志身旁，这种思考过程，和常人智慧始终纠缠在意志上，一眼就能区别出来。天才不适于和凡人共同思考，也就是说不适于和他人交谈。一如天才不喜欢凡人，凡人也不欢迎天才。物以类聚，天才也要选择和自

己同资格的人交谈。但茫茫人海，哪里有天才？所以，通常天才只有通过书本与古人神交。

商福特说得好：“伟大的性质越显著，受朋友影响所带来的恶德也越少。”上苍对待天才最好的安排，是免除不擅长的工作，而有自由创作的闲暇。天才虽可以无拘无束地倾注全力于写作，也可享有无上乐趣，但他们的一生并不幸福，不，应该说是坎坷落魄。这在大多数伟人传记中都可找到佐证。并且，天才的行为或工作，大都和时代相矛盾，甚或和时代相抗争，因此，为外界环境所不容。

干才则相反，他们是应时代精神要求而来的，刚好具有满足此要求的力量。因此，他们或参与政治工作，或献身科学实业工作，都能获得报酬和赞赏。但他们所做的，到下个时代就毫无用处了，因为那时又有新的来取代它。相反，天才之投生在某个时代，恰似彗星窜进游星的轨道，它的路线是完全不规则的，不像后者有一定的轨道。所以，天才不能参与那只存在眼前的、刻板的行政工作。他又像濒死的大将孤注一掷地把自己的随身武器投向敌阵中一样，把自己的作品投向遥远的将来，时代就循此路径缓缓前进。

干才的作业能力确比常人高出一筹，但理解能力则未必比别人高明，所以，立刻就能找出评价他们的人；而天才的作业能力或理解能力，为常人所不及，也不是常人所能直接理解认识的。干才像腕力强的射手，能射到常人射不到的靶子；天才则连射出去的箭头去向，常人都看不到，只有等到他们的后代子孙才能发现。到那时候，凡人才信赖和认识天才。所以歌德在其《教育书简》中说：

> 模仿是人的天性，虽然人们不承认自己是模仿。世间难得有识英才的慧眼，够资格评价英才的也不多。

商福特也说:

> 人才的评价，好像是一颗钻石，在某种程度内的大小、纯粹度，才有一定的标价，超过此范围，则既无市场也找不到买主了。

维兰德也说:

> 平常人对最高的道德，毫无所觉，而只赞美那些平庸、低级的东西！

总之，世间充满了平凡、庸俗。天才的作品能被同时代的人所欣赏的，其例绝少，大都要等到后世才被发现和承认。就是说当他们的作品还新鲜、色彩还强烈的时候，没有人去观赏，像无花果或无漏子一样，在干燥的状态下比活生生时，玩赏的人更多。

最后，我们再从天才的身体方面来观察。

天才有他种种的解剖和生理的特征，这些特征并不是同时并存的，但任何一点也不能忽视，同时，从这些特性中我们可以说明，为什么天才孤立，为什么人们会认为天才总带来不吉利。

天才的根本条件是感受力非常强烈，这也是男性生理必具的特性。女人可能具有卓越的才干，但永远与天才无缘，因为女人都是主观的。同时，他的脑髓系统很明显地从神经节系统分化而出，它完全孤立，两者彼此采取相反的形式，所以，头脑在身体中，非以断然、孤立和强力的独立方法，打发其寄生生活不可。

这样一来，头脑当然很容易对身体其他部分采取敌对的态度，同时身体方面若没有良好的构造和强韧的生活力，在长期绞尽脑汁的生活下，一定很快就磨损殆尽。所以，强韧的生活力和良好的构造也是

天才的条件之一。再者，胃和脑髓又有特殊密接的交感，胃的健全也应列入条件。但最主要的还是要有发达的头脑，尤其横幅一定要宽广，但纵径比横幅小的头脑，大脑比小脑更优越。此外，头脑和其他各部分的形状，无疑也是非常重要的，唯因知识所限，目前还无法精确地说出它的所以然来。

识别高贵智慧的存在，现在我们所能确知的是头盖骨的形状，其次是，脑髓的实质必须要以极纤细、极完全、并且是最精选的柔软而敏感的神经体组织构成，还有，我们也隐约知道，脑髓白质和灰白质“量”的关系，也有重要的影响。根据拜伦遗骸的解剖报告，他的脑髓白质比灰白质多得多，脑重量是六磅，乔治·居维叶[3]的脑五磅重，而通常人只有三磅重，从以上例证不难看出头脑和智慧的关系。

脊髓和神经刚好和脑髓的优越条件相反，它们是越细越好。头盖骨也以薄骨组成而形成高广美丽的天井为最佳。脑髓和神经系统的构成都是遗传自母亲，但若没有父亲的活泼、激情气质的遗传，天才的现象还不够充分。这种气质是由心脏特殊的力量引起的，就是说那是关于血液的循环，尤其是流向头部的循环力量而引起的现象。

第一，脑特有的膨胀因血液循环而增大，脑由于此膨胀而压缩脑壁（负伤时脑壁若有裂孔，脑浆便由此迸出）。

第二，由于心脏的适当活动，而使脑髓接受某种内部运动，这种运动，和呼吸之际的脑髓高低运动完全不同，四个脑动脉搏动时，脑的全体实质都受到震撼。同时，这脑动脉的力量要和所增加的脑髓量相当。

第三，上述的运动是一般脑活动不可或缺的条件，血液流通的路径愈短，所抵达脑的热能就愈多，所以个子矮，尤其是脖子短的人最

适于脑的活动。因此可以说，伟大的思想家很少是人高马大的。但并不是说，非要矮身材的条件不可，像歌德的身材就在中等以上。

关于血液循环的条件是由父亲遗传，若欠缺了它，纵有良好的头脑组织，充其量也仅是个干才的材料，即优异的理解力。此理解力在某种场合，虽会受到一种黏液性的气质的援助，但并不是所谓的“黏液质的天才”。天才各种性格的缺陷，也可说大部分都是由父亲遗传。相反，若是空有父亲的性格遗传，而缺乏母亲的智慧，情形会怎么样呢？其结果将变成：没有智慧的活泼，只能产生热力但发不出绚烂的光彩，所以生出性格暴躁和疯癫的人物。兄弟中，若有天才的话，大抵都是长子，康德就是其例，这是因为在“制造”长子时，正是父亲的精力和热情最旺盛的年龄，虽然另一方的条件，即母亲的遗传，会被各种不利的事情妨碍。

在这里我还要再就天才的天真无邪的性格，也就是关于天才和儿童的某种类似，做一些说明。原来，儿童时期和天才相同，都是脑髓和神经系统占绝对的优势，比身体其他器官的发育更遥遥领先。事实上，在七岁时脑髓的发育已臻完全。所以比夏[4]说：

> 儿童期的神经系统比筋肉系统发达，这是往后所看不到的现象，过了这段时期，其他所有系统发展速度都在神经系统之上。所以，为了明确了解神经的优劣，应该让小孩子多学习运用，这是我们不可不知的东西。（《生死论》第8章第6节。）

相反，生殖系统的发育来得最晚，到了青壮年期，它的感应力及生殖作用等才充分地活动，并且通常还凌驾脑髓的作用。

一般来说，小孩大都伶俐、具有理智、富于求知欲、容易教导，他们比成人更喜好、更适于理论的工作。由于神经系统发达，儿童的

智力优于愿望、激情等等的所谓意志。因为智慧和脑髓是一体两面，正如生殖系统是一切欲望中最激烈的欲望一样，所以，我把此系统名之为“意志的焦点”。

儿童时期，此系统可厌的活动尚未感觉，而另一方面头脑的活动又已充分发达，所以，此时期实是一生中不可回复的纯洁、幸福的时代，是人生的伊甸园，往后，我们只有以憧憬之念来回顾它。这一时期人之所以幸福，是因为儿童期人的认识多于意志，这种状态使一切的事物都罩上新奇的色彩。这样的世界，如沐浴在人生的晨曦中，眼前的一切充满着蛊惑和魅力。儿童期人的小小欲望或变动的喜爱及微微的忧愁等等，比起认识活动的优势，简直是微乎其微。

小孩子纯真清澈的眼睛，令人喜爱，并且，偶尔还达到崇高的默想的表情。拉斐尔就利用这表情，画出一幅美丽动人的头像画，这种纯洁可贵的眼神，就是因为不含意欲。所以，精神力的形成远比应该为自己服务的先发达起来，在这一点，大自然的办法是适应他的目的。因为在这智慧占优势的时代，其实儿童本身也茫无所知，为了将来的需要，无意中做了认识的大储蓄，他的智慧没有休憩的活动，贪得无厌地把握一切现象，把它们都揽进脑海中，为了来日做周到的储备。这情形与蜜蜂预感将来的需要而采集大量的蜜相似。

从整个人生来看，人类在青春期以前，所得的见解和知识，确比以后的学习总和多得多。人在儿童时期，一直都是以“可塑性”为主宰，这种力量完成自己的任务后，实质发生变化而进入生殖系统中，再进入青春期，开始表现情欲，从此，意志就逐渐占了上风。

以心理特征来说，从理论的、爱好学习的儿童期，进入时而如山风般劲烈，时而沉于忧郁不稳定的青春期，然后又变成热烈认真的壮年期。儿童时期还未孕育性欲的本能，所以意欲很稳定，从属于认识

之下，儿童时期特有的天真、睿智及理性等等性格，就是由此而产生。因此，关于儿童期和天才的类似之处，我想没有再加说明的必要吧！

一言以蔽之，它的基础是：认识力除意志的需要外，还有剩余，使认识活动居于优势，如是而已。实际上，小孩子都是某种程度的天才；天才也是某种程度的小孩子。两者最接近的特点，是表现朴素和崇高的纯真，这也是真天才的基本特征。其他诸如“孩子般的天真”也是天才的特性之一。

据李梅尔说，黑格尔及其他很多人，曾指责歌德像个“大孩子”。他们的话并没有错，但若用作指责的借口，那就错了。再者，舒利希田格略尔的《故人小传》中，也说莫扎特一辈子都像是小孩子。他这样写着：

> 他在艺术中，虽早已成熟，但在其他各方面不论什么时地都像个小孩子，天才地眺望世界，好像看戏一样，都是以纯客观的趣味，就只这点，便足够具备“大孩子”的资格。再回头看看一般俗人，他们只感觉到主观的趣味，只讲究行为的动机，所以，这些人满脸都是死板板的认真相。这是天才和小孩子绝对不会有的。

一生之间，若不能像个某种程度的“大孩子”，总是板着脸孔，了无生趣地埋头苦干，这样完全沉着理智的人，也许是个能为世所用的公民，但绝不是天才的材料。天才之所以为天才，是因为感受系统和认识活动的优越，并且，这种异常的状态，必须保持一生。此现象常人也能继续到青春期，例如，我们常可发现一些学生的那种纯粹的精神努力，俨然有天才的风采，但到了成年期又回复到自然的轨道上

来，表现的尽是些争财夺利，显得俗不可耐，使以后邂逅他们的人，对他们的突变很惊讶。

下面我再以歌德美丽的词句，做个例证。他说：

> 小孩子不能践守约定的事情，年轻人也很少能遵守；然而，他们守约时，社会方面反而食言背信了。（《爱力》第1章）

因为社会常扬言把荣誉的桂冠赠予有价值的人，但事实呢，又把它当作社会下等的目的，或反而戴到那些欺世盗名的人的头上去。

每一个人都一度有过青春的美丽，同样，每一个人也有他青春智慧的存在。这是爱学习、爱理解、能把握事物的特质，这种特质在儿童期人皆有之，到了青春期淘汰一大部分，到最后，和青春的美艳一样，终于消失踪影。只有极少数得天独厚的人，才能保持一生，虽然年老，还能依稀辨认，这些人才是真美，才是真天才。

上面已谈过，儿童期的脑神经系统和聪慧是卓越的，到了成熟期则渐趋退步。这种现象，在猿猴类中也显著地存在，由此，我们得到更重要的解说和确证。猿猴中最聪明的是年轻的黑猩猩，它再继续发育，原本和人非常类似的颜貌便不复存在，同时，那种令人惊叹的睿智也消失殆尽，长相越来越“动物化”：前额后缩，颈部肌肉多而松弛，头盖骨的形状完全类似一般动物，神经系统活动渐渐低下，跟着是肌肉异常发达。这应能说明，肌肉的力量，已足以维持它的生活，如今，太多的智慧反而成了多余。

佛劳温在批评弗里德里希·居维叶[5]《博物学》的文章（此文单行本在1841年印行）中，曾解释这种现象的原因。他说：

猩猩的智慧非常高，也来得很早，但因年龄的增大而减退。年轻猩猩的伶俐、狡猾和机敏，会使我们惊奇；成熟后的猩猩却是粗暴、卑劣和难以驾御的动物。所有猿类的现象都和猩猩相同，同是因体力的增进而智慧方面即告减退。最具智慧的动物亦同，只有年轻时期才具备它们全部的所有。

又说：

任何种类的猿猴，年龄和智慧必成反比，例如婆罗门教所崇敬的“神猿”，年轻时前额很大，嘴巴只稍微突出，头盖骨高高地呈圆形，年龄一大，前额便向后退缩，嘴巴显著地突出，德行方面也明显变得恶劣，由原本的聪明、柔顺、诚信，一变而为凶暴、迟钝及爱孤独。

依据居维叶的说法：

这种变异太大了。我们常有以自身的行为来判断动物行为的习惯，所以，从这个见解来推想，年轻的动物是他的种族的一切道德性质最完备的时代，成长后的这种“神猿”除体力外，变成一无是处的个体。但造物者处理动物的方法，和我们所推想的不一样，动物毕竟不能超出“自然”所指定的范围。为此，在它们没有充分的体力前，智慧是必要的；一旦体格强壮，就收回其他的力量而使之失其效用。

又说：“种族的保存，有赖于动物的身体性质，同时也有赖于智慧的性质。”

最后这一句话，说明智慧和利爪锐齿一样，也是为意志所用的道具。这正可证实我的学说。

注释

[1] 亚德伦，两个有名的语言学家都是这个名字，他们是叔侄关系。叔（1732—1806），侄（1768—1843）。此处所指是谁，还待查。

[2] 勃朗峰：位于意、法边境，为阿尔卑斯山脉最高峰，海拔4807米。

[3] 乔治·居维叶（1769—1832），法国自然科学家，精于动物学、古生物学及比较解剖学。

[4] 比夏（1771—1802），法国著名医学家，精于组织解剖学。

[5] 弗里德里希·居维叶（1773—1833），法国博物学家，乔治·居维叶之弟。

文学的美学

我认为文学最简单、最正确的定义应是“利用词句使想象力活动的技术。”维兰德[1]在给梅尔克的一封信函中，足以确证此定义。他说：

> 我只为文中的一小节就花了两天半的时间，原因只为没找出一个恰当的词，整天总在这方面思索。这当然是因为我希望能像一幅绘画一样，把我眼前浮现的确定视象，原封不动地搬到读者面前。此外，正如你也知道的，在绘画中，即使一笔一画，或光线的明暗，甚至连一个小小的反射光，也常会改变全体的旨趣。
>
> 文学所描绘的材料，由于读者的想象力，而带来某种方便。也就是说，这些经过精致笔触细密加工的文学作品，最适于某人的个性、知识、情绪，自然就会刺激他的想象力。相同的诗或小说，因读者个性及其他方面的差异，感触就会大异其趣。

但是，造型艺术（绘画、雕刻、建筑等）则没有这种方便。它必须靠一个形象，一个姿态来满足所有的人。在这形体之中，往往以不同手法，主观的或偶然的附带上艺术家或模特儿的个性特征。当然，这些附带物越少越具客观性，也越能显示这个艺术家的天才。

文学作品之所以能比绘画、雕像有更强烈、更深刻的普遍效果，以上所述，就是重要原因之一。一般人对绘画、雕刻，反应冷淡，因此，造型艺术的效果也甚为微弱，一些大画家的作品，往往出现在隐僻的场所或为私人所收藏，那不是被人故意地隐匿或当作珍品般藏之名山，而是一向就不受注意，也就是说从来都不曾显示它的任何效果，只是偶然地被人发现而已。

从这个事实来看，我们不难了解造型艺术的效果为什么这么微弱了。1823年，当我在意大利的佛罗伦萨时，发现拉斐尔的画作《圣母画像》，那幅画长年挂在宫廷婢仆家的墙壁上，这件事竟发生在素有

“艺术王国”之称的意大利，能不令人慨叹？因此，更可证明，造型艺术很少有直接的效果，并且也足以证明艺术的评价，比其他一切作品都难，也需更多的教养和知识。

相反，动人心弦的美丽旋律，却能遍历世界，优美的文学也可为各国国民争相传诵。富豪显贵是造型艺术最有力的靠山，他们不但能花费巨资购买名画，对有名的古代大师的画，也当作偶像顶礼膜拜，有时甚至不惜抛弃广大土地的代价，全力求得。因此，杰作越是难得一见，持有者也越觉得值得夸傲。

其次，外行人欣赏艺术作品时，只需花一点儿时间和努力，当下一瞥就看出所画的是什么东西，因此，艺术作品不受一般人重视。不像品味文学作品，需要琐碎的条件，音乐也一样。所以，没有造型艺术也无妨，例如，回教诸国，任何造型艺术都没有。但文学和音乐，任何文明国家都有。

文学的目的是推动我们的想象，给我们启示“理念”，换句话，就是以一个例子来表示“人生和世界到底是怎么回事”。所以，文学家的先决条件是，洞悉人生和世界。由他们见解的深浅，来决定作品的深度。

理解事物性质的深度和明了程度，可区分出很多等级，同样，文学家的品类也很多。其中大部分都以为他已把自己所认识的非常正确地描写出来，和原物殊无二致，认为自己是卓越、伟大的作家；或者，他们阅读大文豪的作品时，也觉得他们的认识不见得比自己多，不见得比自己高明，满以为自己也可跻入名家之列。这就是他们的眼光永远不能深入堂奥的原因。

第一流文学家能知道别人的见解为何浅薄，也能知悉其他人所看不到、所描写不出来的东西，更知道自己的眼光和描述究竟在什么地方比别人进步。他也知道自己是第一流的文学家，那些浅薄的人无法了解他们。

因此，真天才、大文豪，往往要陷入一段长时期的绝望生活。能中肯地评价一流作家的，本身已不平凡，这种知音太难得了。而平庸的文人又不尊重他们，正如他也不尊重平庸文人一样，所以，在未得世人的称赞之前，只好长久地过着自我欣赏、自我陶醉的日子。然而，世人又要求他们应该自谦，连自我称读都受到妨碍，就这样，知道自己的长处和价值的人，和那些毫无所知的人，无论如何总是谈不拢。

伟大就是伟大，不凡就是不凡，实在不必谦逊，如果从塔的基底量起至塔尖是三百尺，那么从塔尖至基底也应该是三百尺，不会少一丝一毫。古来的名家如贺拉斯[2]、卢克莱修[3]、奥维德[4]等从不菲薄自己，都说得很自负，近如但丁、莎士比亚，及其他许多作家，也莫不如此。不了解自己的伟大所在，但又能产生伟大作品，天下绝无此理。谦称自己无价值，只是那些绝望的没有能力的人，用以劝慰自己的歪理。

某个英国人说了一句话，乍听有点儿滑稽，但蕴含至理，他说：

> merit（价值）和modesty（谦逊），除头一个字母相同外，再无共通之点。

我常常怀疑，大家要求谦逊的想法是否正确。

柯尔纽更直截了当地说：

对虚伪的谦逊，不能寄予太大的信任。我知道自己的价值，别人也信任我所谈的事情。

歌德也不客气地说：

只有无用的奴辈才谦逊。

我们也可以说，口头上经常挂着“谦逊！务必要谦逊”的这类人才是真正没出息的人，才是完全没有价值的奴才，是人类愚民团的正牌会员。因为，只有自身有价值的人，才会了解他人的优劣所在。当然，这里所称的“价值”是指真正而且确实存在的价值。

我真希望全世界那些不学无术，没有任何特长的人完全不存在。这些人一接触到他人的眼光，就恍如置身拷问台一般，苍白的、青黄色的嫉妒火焰啃噬着他们的心。因此，他们想剿灭得天独厚的人，如果，很遗憾，非让他们生存不可，也尽量设法隐蔽或否定他们的特长，不，应该说要他们放弃自己的特长。

我们耳边所以经常响起对谦逊的赞美言辞，道理在此。谦逊的赞美者，一遇到具备某种真价值的东西出现，就会把握机会，想尽办法使它窒息，或者阻遏它，不让我们知道，谁又会怀疑他们的居心呢？因为这正是对他们的理论的实习。

再说，文学家也像艺术家一样，虽随时随地给我们提示的是个别的事物和个体，但他所认识的以及欲使我们认识的是“柏拉图式的理念”，是全体种族。因此，他所描绘的形象中，表现的是人的性格和境遇等的“原型”。叙述故事的小说家和戏剧家，就是从人生撷取个别的事物，精细地描写他的个性，由此给我们启示全部人生。

当然，他们所处理的事情，外观上虽是个别的东西，实际上却是在任何时代、任何角落都存在的事情。文学家，尤其是戏剧家的词句，不但可当作一般格言，在实际生活中往往也非常适用，其理由即在于此。文学和哲学的关系，犹如经验对实验科学的关系一样。

经验是在个别实例中来表达现象，而科学是以一般概念统括全体现象。同理，文学是由个别的事物或实例，使我们知悉万物的“理念”。而哲学是教我们从事物的内在本质进而认识其全体和普遍本性。由这点看来，文学具有青年热情奔放的特质，哲学则带有老年的老成持重的气氛。

事实上，文学花朵的盛开绽放，也唯有在青年时代；对文学的感受力，也是在这一时期屡屡产生激情。青年们大都喜欢韵文，喜欢唱诗，有些人，那种狂热劲儿，简直像三餐一样，缺它不可。这种倾向随着年龄的增加而逐渐递减，一到老年则喜欢散文。由于青年时期的这种文学倾向，所以对现实的见解和抱负，很容易遭受破灭，因为文学和现实差距甚大，文学中的人生是乐趣无穷的，从无痛苦。

现实则刚好相反，生活即使没有痛苦，也毫无乐趣；若一味追求快乐，则又没有不痛苦的道理。青年们接近文学虽比接触现实来得早，但为了现实的要求，不得不放弃文学。这就是最优秀的青年常被不愉快所压服的主因。

韵律和韵脚虽是一种拘束物，然而也是给诗人穿上“被覆”，说些别人所不敢说出的心声也无妨，它使我们热爱的原因就在这里。它对自己所说的事情只负一半责任，其他一半由韵律和韵脚分摊。韵律只是旋律，其本质在时间之中，而时间先天地就是纯粹直观，所以，以康德的话来说明，它只是属于纯粹感受力。

与之相反，韵脚是用感觉器官来感觉的，属于经验的感觉。所以，旋律方面远比韵脚更具气质和品格，古希腊、古罗马人，也因此而轻视韵脚。韵脚的起源，是由于古代语言颓废，以及言语的不完全。法国诗歌贫弱的主因，就是因为没有韵律单有韵脚，为了隐藏这个缺点，就用种种手段制造许多玄虚而不切实际的规则，使韵脚更加困难，也由此更加深内容的贫弱。例如，两个单字间禁止元音重复，不准使用某些词汇等等，总之，花样繁多，不胜枚举。

近来，法国诗人已在努力解除所有的限制。我觉得任何国家的语言都比不上拉丁语给人韵脚明快、强烈有力的印象，中世纪采韵脚的拉丁诗，具有特殊的魅力，这是因为拉丁文词汇优美而又完全，为近代诸国语言所无法企及，所以，韵脚这个装饰品，原本为大家所轻蔑，唯独拉丁文附上它，却能显出优雅之趣。

在若干句子间，再响起同一个韵，或者使句子表现得如同旋律的拍子，硬规定上这类孩子气似的目的，不论在思想或表现手法而言，都受到一层拘束，严格地说，这才是对理性的叛逆，但若不行使些暴力，又产生不出韵文来，即使偶尔有之，也绝不会太多，所以，在其他语言中，散文远较韵文容易理解，我们若能看到诗人的秘密工厂，就不难发现，韵脚求思想比思想求韵脚多出十倍以上，换言之，韵脚远在思想之先的场合为多，若思想在前，而又坚决不让步，就难以处理了。

但考之韵文术，则非如此，它能把所有的时代和民族拉到自己的身侧。韵律和韵脚所及于人心的作用很大，它们特有的神秘诱惑手段也非常有效。我想其中的原因是，高明的韵文表达思想所用的词汇，早就被预先创造出来，诗人只花“寻找”之劳而已。稀松平常的内容加上韵律和韵脚，乍读起来，似乎也颇有意味深长的味道。就像姿容平

凡的少女经过化妆后，也颇能惹人注目。即使偏颇、错误的思想，一旦写成韵文，也像蛮有道理似的。

从另一方面看，即使是名家诗句，若忠实地改成散文，就韵味大减。只有“真”才是美的，若能把真理最美丽的装饰，赤裸裸地表达出来才最可贵。散文所表现的伟大而美丽的思想，之所以比韵文效果更具真价，道理就在于此。韵律和韵脚那些琐碎的、小孩子玩意儿般的方法，能够产生这么强力的效果，实在令人意外，因此也大有研究的价值。

依我之见，它的原因大概是这样：本来，听觉所直接感受的，只是词句的音响，再加上旋律和韵脚，就好像是一种音乐，所以，它本身中已取得某种完全和意义，已经不是手段，不只是指示事物的符号，即不只是言语意义的符号，而是为了它自身的存在。而且，这个音响的唯一使命是“悦耳”，在完成此任务之同时，也满足了读者所有的要求。

因而，这个音响所表达的思想，如今就成了附加物，就像曲调所配上的歌词一样。那又像是突然而来的意外馈赠，这里没有任何的请托或希求，我们很容易欣然接受。假如这里再有散文所表现的思想价值的话，那就更令我们着迷了。小时候，我常常只因为某诗的音韵很美，对它所蕴含的意义和思想，还不甚了了，就靠着音韵硬把它背下来。任何国家都少不了只有声韵好而全无意义的诗歌。

研究中国文学的戴维斯，在他翻译的《老来得子》（1817年发行。剧中描写，没有子嗣的某老人，为了得子而蓄妾，虽然如其所愿地生了男孩，但此间发生许多家庭风波）的序文中说，中国的一部分戏曲是可以歌唱的韵文，更附带说，一些文句的意义往往是暧昧的，就是根据中国人自己的说法，这些韵文的主要目的是“悦耳”，而忽略

意义，并且经常为了谐韵而牺牲意义。看了这一段话，大概大家都会联想到希腊悲剧中几乎令人不了解意义的“齐唱”。

真正的诗人，不论高级或低级，他们的直接标志是，韵脚自然，毫不勉强。就是说，他们的韵脚像有神来之笔，很自然地表现出来，他们的思想在脑中成熟后才去找韵脚，这才是真正的诗人。细密的散文作家是为了思想而求韵脚，差劲的作家则为了韵脚而搜索思想。阅读两首有韵脚的诗，立刻可以发现，何者以思想为王，何者以音韵为父。

我觉得（在这里无法证明），韵脚成对，才有效果，只有重复一遍同一个音韵，才能产生效果，重复次数太多，反而不能增强它的效果。所以，某最后的音节如果以和它相同声响的音节做终结，效果就等于零，这个音如果非用三次不可，也只能偶尔为之，因它虽加入现今存在的韵脚之列，但并不能产生强烈的印象。所以，第三个韵是美的累赘，毫无用处。再说，这样的韵脚迭积法，可不必费太大的牺牲。

相反，一般人常用的规格，如意大利八句体（首六句是交互韵，末二句无限定）和十四行诗等，所花的功夫要比上述的迭积法多得多，就是因诗人费了偌大的周折，反而使读者如入迷阵，摸不到门径。享受诗的乐趣，不是在头脑昏然转向之时开始的。

诚然，大诗人是能够克服这个形式和它的困难，而能示以轻快优雅之趣的，但只有这一点事实，我们仍没有推举这种形式的理由。因为，这些形式本身就是极烦琐并且没有效果的。就连很有成就的诗人，用这些形式时，韵脚和思想也屡屡发生纠葛，有时韵律得胜，有时思想占上风，换言之，就是有时思想为韵脚所压抑而萎缩，或者，韵脚由于思想的贫弱而稍有退让。所以，莎翁在十四行诗的前四句

中，押上不同的韵，我想他不是无意的，而是为了诗趣的优越。总之，莎翁诗的听觉效果，并不因此而有丝毫的减色。就内容来说，这种做法，也不致有削足适履之感。

有的国家的许多词汇，只宜于诗歌，而不宜于散文，这对诗是不利的，反之，若是不宜于诗的词汇太多，情形亦同。前者以拉丁文、意大利文情形最多，后者以法文为最。法国最近把这种现象名之为“法兰西文的严谨”，的确说得深中肯綮。这两种现象又以英文较严重，而德文最少。专供诗用的词汇，距离我们的心较远，不能直接诉诸精神，使我们的感情处于冷淡的状态中，它是诗的会话用语，是画里的感情，排除真实的情感。

物质恋爱观等等都掺杂于其中，连浪漫派的代表作家，其作品中也可以辨认出这些动机是如何奇怪地歪曲人事关系和人类的天性。例如，卡尔德隆就是其中之一，像他的宗教剧《最恶的事情未必都是决定性的》或《在西班牙最后的决斗》，以及几篇喜剧作品，都很荒唐无稽。再者，他们的会话也经常表现烦琐哲学[5]的烦琐，这种烦琐本属于当时上流阶级的精神修养。

相反，忠实于自然的古人作品，就比他们优秀多了。并且，古典派的文学具有绝对的真理和正当性，浪漫文学则有限得很。希腊建筑和哥特式建筑（拱形建筑）的差异，也是如此。但要注意的是：一切的戏剧和叙事诗，若把故事地点放在古代的希腊或罗马，由于我们对古代知识（尤其有关生活细节）的了解只是片断的，并不充分，且又不能由直观来认知，所以，这些作品处于不利的地位。

因此，作家就回避许多事情，而以庸常的事情来满足读者，这样一来，他们的著作就限于抽象，缺少了文学所不可或缺的直观和个性。所有的这类作品，让人觉得空虚或苦闷的原因即在此。但，这种

东西一到莎翁手中，就脱离上述缺点，因为，他能毫不迟疑地描写出古希腊、古罗马时代的英国人的生活。

多数的抒情诗杰作，尤其是贺拉斯的两三篇颂歌（例如第3卷的第2首颂歌）或歌德的几首诗歌（例如《牧羊者的叹息》），思想完全是跳跃的，没有正统的联络，因此而被批评。但他们是故意避开伦理脉络，而代之以诗中所表现的根本感情或情调的统一。这个统一，就像一条线把许多珍珠全体串起来，而且使描写的对象迅速转变，而更清楚地表现出来。这恰如音乐中的变调，由于第七谐音的介绍，使还在作响的基调，变成新调的属和弦。

抒情诗中以主观的要素为主宰，戏曲中则为客观的要素所独霸。叙事诗则介于此二者之间，它所占的幅度较广，这里面，从故事性的谈诗，到真的叙事诗，中间还有很多形式和变形。写叙事诗主要在于客观，但主观的要素由于时间的不同而有程度的差异，总之，也是要有主观的表现，所以，它居于中间的位置。诗中要尽量把握机会或利用人物的独白，或在叙述的过程中，容纳主观，所以，诗人也像戏剧家一样，是不会完全把人物看丢的。

总之，戏曲的目的是以一个实例来表示："人的本质和生存是什么？"在这里所表现的，有悲哀的一面，也有愉快的一面，或者是悲喜兼而有之。话说回来，"人的本质和生存"的问题，已经包含议论的种子，因为在戏曲中，到底应以本质（即性格）为主？或以生存，即命运或事件、行为等为主？这一类的问题，马上都会引起争论。

除此之外，生存和本质唯有在概念上才能加以分割，在描写时它们紧紧地缠在一起，很难予以区分。因为，只有靠事件和命运等才能让人物性格有所发挥或衬托出人物的性格；也只有从人物的性格才能

产生动作，由动作而制造事件。当然，在描写时，可以偏重于某一方，而使戏剧区分为“性格剧”和“故事剧”两大类。

叙事诗和戏剧的共同目的，是以特殊境遇的特殊性格（人物）为基础，而描写由此所引出的异常动作。这个目的，诗人在平静的状态下，最能达成此任务，唯其态度的平静，所带出的人物个性才能具一般色彩，才能提出一个动机，从此动机产生一个动作，再由此动作产生更强烈的动机。如此周而复始，动作和动机越来越显著，越来越激烈。人物个性和世态同时都很清楚地展开表现。

伟大作家可以幻化为各色各样的角色，描写对话，完全切合角色的身份和性格，一下子写英雄激昂的陈词，一下子又换成纯真少女撒娇的口吻，无不栩栩如生，如见其人，如闻其声，莎翁、歌德等都属于这种层次的作家。

第二流作家，只能把自己化身为书中主角，像拜伦便是，这种场合，陪衬的角色，往往只是没有生命的木偶。等而下之的平庸作品，那就更不用谈了，连主角也没有生命。爱好悲剧的心理，不属于美的感觉，而是恻隐之心的最高表现。当我们看到存在于自然之中的崇高时，为了采取纯粹的直观态度，而脱出了意志的利害，我们看到悲剧结尾时的感触，实际已摆脱“生存的意志”。

悲剧中所提示的是人生的悲哀面，如人类的悲惨际遇，偶然和迷误的支配，正人君子的没落，凶徒恶棍的凯歌等等，直接反对我们的意志的世界诸相，都摆在我们的眼前。眺望这些景象时，意志已经离开了生活，代之而起的是憎恶、唾弃的心理。正因为如此，我们觉得似乎心里边残留着某一种东西，但所残留的绝不是积极的认识，而只是消极的厌世之念。

这种情形，就像第七谐音伴着基本谐音所产生的变调，或是红色混上青色所产生的另一种不同的颜色。所有的悲剧所带来的是，要求完全不同的生存和一个不同的世界。对这个世界的认识，大抵只是由间接而得，即由上述要求而产生。当看到悲剧结尾的那一刹那，我们必须更清晰地醒悟和确信，人生原来是这么一场悲惨的梦，就这一点来说，悲剧的效果，似乎是一种崇高的力量，这两者都能使我们超脱意志及其利害，使感情变化。

悲剧的事件不论采取任何形式来表现，为了使我们的心情高扬，都会赋予特殊的跳跃。悲剧中所以带有这种性质，是因为它产生“世界和人生并不真能使我们满足，也没有让我们沉迷的价值”的认识。悲剧的精神在于此，也正因为如此，才引导我们走向“绝望”。

我也承认，古希腊、古罗马的悲剧中，绝少直接以动作表现或以口头说出这种绝望的意念。《俄狄浦斯在科隆纳斯》[6]一剧中的主角，虽能看得开而欣然就死，但仍然借着对祖国的复仇之念来作为慰藉。《伊菲格涅亚在陶里斯》[7]最初本是尽量逃避“死”，但为了希腊全土的幸福而欣然受死。希腊伟大的剧作家埃斯库罗斯[8]在《阿伽门农》一剧中，加桑多拉虽然也是从容而死，她还说“我的人生已经足够了”，但仍有复仇的念头来安慰她。

索福克勒斯《崔克斯的女人》中，赫拉克勒斯虽是为时势所屈而慷慨赴义，但也不是濒临绝望。欧里庇得斯的《希波吕托斯》也一样，为了安慰他而出现的女神阿耳忒弥斯对他保证说，死后一定替他盖祠庙和保证身后的名誉。但绝不是指示他超脱人的生存，所以也像所有的神灵遗弃濒死的人一样，这位女神终于也弃他而去。

基督教中说天使出现在临死的人跟前，婆罗门教、佛教中也有相同的说法，并且，佛教的诸神佛实际还是从死人中所“输入”。所以，

希波利塔和希腊所有的悲剧主角一样，虽然对这难以逃避的命运和神灵不可违拗的意志看得很开，但并没有表现放弃“生活的意志”。

斯多亚学派的恬淡和基督教的看破红尘，根本上就大异其趣，主要的区别是：前者泰然接受和低着头忍耐那些难以逃避的灾祸，基督教则是断绝、放弃意欲。古代悲剧的主角属于斯多亚派，在命运不可避免的打击下，老老实实地臣服；基督教的悲剧则反之，它们是放弃全体的“生存意志”，意识到世界的无价值和空幻，而乐意放弃世界。

但我总觉得近代的悲剧比古代悲剧境界又胜一筹。莎翁比索福克勒斯不知高明了多少，欧里庇得斯和歌德更不能相提并论，他们的同名剧本《伊菲格涅亚在陶里斯》相形之下，前者就显得既粗野又卑俗。他的那一篇《酒神女信徒》一剧，偏袒异教僧侣，读来令人厌恶、愤怒。

大多数的古代戏曲，没有完全的悲剧倾向，例如欧里庇得斯的《阿尔刻斯提斯》或《伊菲格涅亚在陶里斯》等都是这样。有一些作品的写作动机，更令人生厌作呕，例如《安提戈涅》或《费洛克提提斯》（同为索福克勒斯之作）就是如此。

再者，古代的悲剧几乎都是在“偶然”和“迷误”的支配下而引起事件，然后又由于偶然和迷误逃脱大难，从来不会陷入山穷水尽的绝境。这些都是古代作家火候不够，尚未能到达悲剧的高峰，不，应该说他们对人生的见解还不够透彻和深入所致。

所以，古代的悲剧主角，几乎没有人描写他们的绝望心境，就是摆脱生存意志的心理意向。悲剧的特殊倾向和效果，就是在唤醒观众的这种心境，即使在极短暂之间，也能诱导这种思想。舞台上的种种

悲欢离合和各种悲惨际遇，给观众所提示的是人生的悲惨和无价值，即人生所有的努力等于零。

所以，纵是感情冷漠的人，他的心境也会暂时脱离人生，意欲也一定会转移他处，而觉悟到世界和人生并没有什么值得留恋的；在他的心灵深处一定会自觉地产生“否定意欲”的生存。如果这一点都达不到的话，所谓摆脱人生所有目的和财宝的淡泊宁静，或者精神脱离人生和社会诱惑的情操，以及心境的高尚趋向等等的悲剧效果，可望能获得吗？并且，人生悲惨方面的描写，清晰地来到我们眼前时的那种明快的作用和崇高的享乐，能望得到吗?

亚里士多德虽曾说悲剧的最终目的是使我们产生“恐怖”和“同情”的情绪，但这两种感情不属于愉快感觉，此二者并不是目的，只不过是一种手段罢了。所以，摆脱意志的要求，才是悲剧的真正倾向，才是特意描写人类烦恼的终极目的。由于“看破”而产生的精神的高扬，不是表现在主角身上，而是由于观众看到这么大的烦恼而激起的心灵感触。再者，对身陷如此苦恼的主角，他们的下场也不一而足，有的得到正当的报应，有的报应完全不当。

在这方面来说，古今作家的手法大致相同，先总体描写人间的不幸事件，然后引导观者进入上述情调之中，获得满足。但也有一部分作家手法又自不同，他们只描写烦恼的心情转向。前者只提出前提，结论则任凭观者自己去推测；后者所含的教训，则在描写主角的心理变化或在齐唱时表现出来，例如，席勒的《美西娜的新娘》中所齐唱的歌词“人生不是最珍贵的财宝”就属于这类。

在这里，我们再顺便谈到大团圆的悲剧效果，就是由此所引起的“绝望”和“激昂情绪”，不论就动机的纯粹性或表达的明了程度，都比歌剧逊色。歌剧中，有所谓“二声曲”表现法，令人感到似有所得又若

有所失，这种二声曲中，意志的转换，是由音乐的突然静寂来表示。一般来说，只有这种二声曲优越的音响和歌剧的语法，才可能婉转、短暂地表达出那种意味，即使单从它的动机和手法来看，也堪称最完全的悲剧。

不论就悲剧动机的赋予方法，悲剧的动作进行，或者悲剧的展开，以及这些因素对主角的心理作用和所产生的超脱效果——效果也要转移到观众心中，都够得上真正悲剧范本的资格，并且，此中不带任何宗教色彩和见解，它所得的效果愈发显得真实，更能显著地表现出悲剧的真正本质。

近代剧作家因为疏忽“时间”和“地点”的统一[9]而遭受批评界严格的谴责。但这种忽视，在破坏动作统一的情形下进行时，始能成其为缺点。果如此，那么所剩的只有主要人物的统一而已了。莎翁的《亨利八世》就是其中一例。但若像法国的悲剧，只是不断地谈论同一事情，动作的统一就显得多余了。法国的悲剧中，剧的进行像没有极限的几何学线条一样，严守动作的统一，似乎在鼓动动作“前进！你尽管朝着你的工作迈进！”因而像处理事务一样，按部就班地把一个个事件顺顺利利地处理下来，不致心有旁骛，也不会为了些许小事而停滞。

莎翁的悲剧刚好相反，他的线条幅度是固定的，然后，在这里绕大圈子，消耗时间，并且，有时候连一些和剧情没太大关系的对话和场面也表现出来。但是靠着这些，让我们很清楚地理解剧中的人物或他们的境遇。动作当然是戏曲的主眼，但毕竟也不能因它而忘却描写人的本质和生存的目的。

戏剧诗人也罢，叙事诗人也罢，他自己就是命运，所以也不能不知道命运的不可违拗。同样，他们也是人生的一面镜子，所以，笔下虽要出现多数平庸、凶暴的狂徒和糊涂蛋之类的人，也需要经常陪衬

一些有理性、聪明、善良、正直的角色，偶尔也不妨穿插一两个气宇轩昂的人物，依我的看法，荷马的全部作品从未描写过一个气宇轩昂的人物，虽然他的剧中人多半是正直、善良的。

莎翁剧集中，大概有两个（柯得利亚和柯里欧兰）勉强可列入这一类，但距我理想中的高贵还有一段距离，其余大都是成群的蠢物。伊夫兰[10]或柯查普[11]的作品中，则有很多品性高超的人物。哥尔多尼[12]剧中角色善恶的分配颇符合我上述的意见，他自己似乎是站在高处静观世态。

古希腊悲剧的主角都来自王族，近代作家大抵也都如此，这并不是作家们阶级观念太深，重权贵而轻贫贱。戏剧的着眼点，是使人产生激昂情绪，所以，只要能唤起这种情绪，不论主角是农人还是王侯。“平民悲剧”也绝对没有什么值得非议的地方。但话说回来，仍是以那些具有大权力和大威望的人来充任悲剧的主角，最为适宜，且效果最大，因为在那种情形下，才能够让我们认识人生的命运，认识不幸事件的严重，而使每一个观者无不深感恐惧，发出哀叹。

普通市民感到绝望或陷入穷困境地的事情，在达官显要眼中看来，简直是微不足道的琐碎小事，认为可由人为的助力，只要他们花九牛一毛的助力就可排除解决，因之，这类事情根本不能使他们感动。反之，权高势重的人所遭遇的不幸，外来的力量难以救助，则真的是山穷水尽，穷途末路，绝对可悲了。即使位高如国王，也只能以自己的权力来救自己，否则，只有灭亡一途。再者，爬得高跌得重，而普通百姓不会爬到那种高度。

若了解悲剧的倾向及它的最后目的是转向“断念”和“生存意志的否定”，那么，也该能明白喜剧是相反的，喜剧为的是增强“生存意志”的信心。当然，喜剧也难避免人生各方面的描写，它也要反映一些人生

的烦恼和嫌恶的事情，但喜剧中这些现象只是须臾存在的，并且混入成功、胜利和希望而表现，而此三者稍后便占据优势，最后在欢乐声中结束。同时，此中又举出层出不穷的笑料，它似乎在告诉我们，在人生可厌的事情中，也充满笑料，而这些材料无时无地不在讨好我们，只待我们花举手之劳去撷取。总之，喜剧是告诉我们，人生是美好的，是充满乐趣的。

但很奇怪的，喜剧中一到达欢喜的顶点，便急急落幕、草草收场，那是为什么它似乎永远不让我们知道欢乐之后又将是什么情形。悲剧则反之，通常它的结局都有“此后不再蹈此覆辙”的意味。且让我们再稍微详细地看看人生滑稽的一面，那是很平常的言语和举动。详言之，不外是小小的狼狈挫折、个人的恐怖、一时的愤怒以及内心的嫉妒等之类的情绪，完全脱离了美的典型，所印在现实影像之上的那些言语和举动。一个思虑深刻的观察者，不待思索恐怕就会达到一种确信。确信这类人的生存和行为并没有他自身的目的，他们只是取错误的途径，通过迷路而求得生存，这样的表现，实不如不生。

注释

[1] 维兰德（1733—1813），德国作家。

[2] 贺拉斯（前65—前8），古罗马诗人。

[3] 卢克莱修（约前99—约前55），古罗马诗人、哲学家。

[4] 奥维德（前43—约17），古罗马诗人，长诗《变形记》作者。

[5] 烦琐哲学，西欧中世纪的经院哲学。

[6] 古希腊悲剧作家索福克勒斯（前496—前406）的名著。

[7] 古希腊悲剧作家欧里庇得斯（约前480—约前406）的作品。

[8] 埃斯库罗斯（约前525—前456），古希腊悲剧作家。

[9] 亚里士多德认为，“时间”“地点”“动作”的统一是戏剧的三大要素，谓之“三一律”。

[10] 伊夫兰（1759—1814），德国剧作家。

[11] 柯查普（1761—1819），德国喜剧作家。

[12] 哥尔多尼（1707—1793），意大利喜剧作家。

叔本华年谱

1788年

2月22日诞生于波兰的格但斯克。

1793年

普鲁士军队占领格但斯克（改称为但泽），叔本华一家举家迁往汉堡。

1797年

叔本华的父母旅行途经巴黎，让叔本华寄居于友人古列佛埃尔家中。其妹阿德莱诞生。

1799年

返回，接受正规学校教育，奠定法语语言文学的基础。

1802年

确立研究哲学的志向。

1803年

与其父约定，放弃学术研习，参加他父母的长期的长途旅行。此次旅行，从当年春天开始，历时近两年，足迹遍历比、法、瑞士、英等国。旅行期间曾滞留英国教会学校三个月。

1804年

秋天，旅行结束，回到但泽，接受基督教的坚信礼。

1805年

春季，投身商界。父亲过世。

1806年

母亲迁居魏玛。

1807年

经母亲同意，放弃商业生涯。7月赴科塔，延聘费尔士指导一般功课，并聘请私人教师补习希腊文、拉丁文，兼习德语，研究文学。秋季，因写诗嘲笑某教授，被迫离开科塔，回到魏玛。此后，专心埋首书本，研究希腊拉丁数学、历史等，历时两年。

1809年

9月进格丁根大学医学院。第一年学习医学、历史、物理、植物学，第二年转入哲学院专研柏拉图、康德及亚里士多德、斯宾诺莎，并旁听天文学、生理学、法学等。

1811年

夏末转至柏林大学，除哲学外，还研究自然科学。

1813年

完成博士论文《论充足理由律的四种根源》，荣获耶拿大学哲学博士学位。11月，回魏玛与歌德订交，受歌德宠信，邀为座上客，并受重托研究色彩学的理论。

1814年

夏季，离开魏玛。赴德累斯顿，结识浪漫诗人梯克。确立哲学系统。

1816年

出版《论视觉与颜色》。

1818年

春季，出版《作为意志和表象的世界》。9月赴意大利旅行，目的是搜集哲学资料，共花费时间两年。

1819年

主要著作寄赠歌德。歌德致信其妹，大赞叔本华的天才和文章的风格。

1820年

3月赴柏林任教。

1821年

8月，与女房客发生诉讼案。

1822年

5月离开柏林，重游意大利。

1823年

因病，右耳失聪。

1824年

回德累斯顿。准备翻译休谟作品，未果，只写了一篇序言。

1825年

重回柏林，为诉讼案奔走。

1826年

5月，法院判定叔本华须供养女房客一生。

1826年

7月，重回柏林大学讲课，再度失败。闭门读书，翻译西班牙作家格瑞显的著作。

1831年

霍乱袭击柏林，叔本华逃离柏林。

1832年

定居法兰克福。

1836年

用科学的研究结果推证他的核心理论，写成《论处于自然界中的意志》一书。

1839年

参加挪威皇家学会征文比赛入选，题目为：《意志自由与哲学中的必然性理论》。

1840年

报名丹麦皇家学会《道德责任的根据》论文比赛，落选。

1841年

收集两篇比赛论文，出版《伦理学的两个基本问题》。

1843年

增补“主著”，完成《作为意志和表象的世界》全部哲学系统，致信书局老板出版，初被拒，再以“性爱的形而上学”的名义，卒获允。

1844年

《作为意志和表象的世界》增订版发行。

1846年

与佛劳因斯特订交，彼此或面谈或通信，交往频仍。

1850年

完成《论文集》，致信佛劳因斯特，要求设法找寻出版商。

1851年

出版《论文集》。

1854年

瓦格纳题献给叔本华一部歌剧《尼伯龙根的指环》，并称赞他的音乐哲学。

1855年

声誉大著，在法兰克福举办“叔本华油画像展览会”。

1856年

身体仍健壮，但左耳听力渐差。

1860年

9月21日猝然逝世。